میکروفیلم تهیه شد

۱۳۵۳

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب غایة المأمول شرح زبدة الاصول — عربی

مصنف / مؤلف: متن شیخ بهائی شارح شیخ جواد بن سعد بن جواد کاظمی

خطی / چاپی: نسخ مختلف السطر

سال ~~طبع~~ / تحریر .... عدد اوراق ۲۳۲

جزء کتب اصول شماره ۲۸۱

شماره عمومی ۳۲۰۶ شماره قبض ....

واقف آقا سید علی تاریخ وقف —

طول ۲۱ سانتیمتر عرض ۱۷ سانتیمتر قفسه ....

سال کت ۱۳۵۹

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بفهرست رسید

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی

عنوان	غایة المأمول		
درجه نفاست	عادی	خطی ✓ / چاپ سنگی	
تعداد اوراق	۲۳۲	اندازه	۲۱×۱۷
قطع	وزیری	شماره اموالی	۳۰۶

آسیب شناسی و اقدامات مرمتی

درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓
نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. اص ۲. علیزاده ۳.

تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴

اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

شرح بر زبدة اصول

شرح بر زبدة اصول

باز بین شد
۱۳۵۳ خ

هذه حاشية فاضل الجواد
على زبدة فى الاصول قدس سره
[illegible]

[illegible]

[illegible]

كتابخانه آستان قدس
فيروزه خطى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يامن وفقنا بسلوك طريق العمل بكتابه المبين ونشكرك يامن هدانا للوصول
الى معرفة اصول السنة التى نزل به الروح الامين جل ثناؤك وعظمت اسماؤك وتقدست
من ان يصل الى قربك وصف الواصفين ونصلي على اشرف خليقتك وخليفتك في بلادك
المبطل ظلمة الباطل بنور اليقين وعلى اله الذين خصوا بالقرب من تلك الحضرة العلية و
بالتطهير من الارجاس الدنية الذين هم دعائم الدين صلوة متعاقبة منتهاه الى يوم نشر
الصحايف وعرض اعمال العاملين فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بالجواد
الكاظمي وفقه الله لتحصيل مرضاته وتجاوز عن سيئاته لا يخفى على احد شرف علم الاصول من بين
العلوم حيث انه المرقاة الى الفوز بالسعادة الابدية والموصل الى معرفة الاحكام التي صدعها
سيد البرية وان الجاهل به اسير في قيد التقليد لا يمن عليه بالخلاص مغلول يده ثابت
في عنقه ولات حين مناص واني كنت كثيرا من الايام ومدة من الدهور والاعوام قد صرفت
فيه جل اوقاتي وحصرت فيه كل مهماتي واكتسبت من فوائده درره وجنيت من خلاصه ثمره
في مباحثتي مع العلماء الاعلام والنحارير العظام الذين حازوا احراز قصب السبق في
مضماره وتفردوا في اقتضاض ابكار افكاره بيد اني ارى كتب بعضها خارجا عن الحد
بالتطويل الممل وبعضها غير واصل اليه بسبب الاختصار المخل ولم ار كتابا يستحق التوجه
بالشراشر اليه والاقبال بمجامع الهمة عليه سوى كتاب زبدة الاصول لشيخنا وبهائنا

الامام العالم العلامة منبع العلوم والمعارف منشاء الاسرار واللطائف مفضح العويصات
الدقيقة من المسائل التى لم يرتق بحلها الطاقة البشرية مظهر الوجوه الوثيقة التى لم يقدر على استخراجها
الطبيعة الثانية افضل العلماء من المتقدمين والمتاخرين اعلم العلماء من المحققين والمتبحرين بل
رئيسهم في المنقول والمعقول وقدوتهم في الفروع والاصول بهاء الحق والملة والدين محمد
العاملي لا زالت ايام افاضاته مشرقة على العلماء الاعلام واوقات سلامته مستمر الانارة من الاشكال
باشعة تاييد الواحد العلام فانه مع صغر حجمه ووجازة نظمه قد حوى ما يحتاج اليه من المسائل و
اشتمل على كل ما يتوصل به الى استنباط الاحكام من الوسائل فهو كنز مغني او وعاء نقود الحقايق و
بحر محيط بفرائد درر الدقايق الفاظه معادن جواهر المطالب في صدور فقراته اكمام ازاهر النكات
المارب ففي كل لفظ منه بعض من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر واني كنت كثيرا
الخائض في تياره والغائص لتحصيل الدرر في بحاره فاشتغل ذهني بان مثل هذا الكتاب العظيم و
السفر الكريم محتاج الى شرح يرفع استار عويصاته الابية ويفتح ما انغلق من كنوز الخفية حيث انه لعظمته
وشدة قصرت اليهم من دونه وتحيرت الطلاب على فهم دقايق فنونه فاستخرت الله تعالى على
هذا الفعل في الامر فتوجهت تلقاء مدينه فوجدته الى حل الفاظه وبيان معانيه وصرفت كثيرا
من اوقاتي في تحقيق مقاصده وتشييد مبانيه وابرزته شرحا مجانبا فيه التطويل الممل والاختصار المخل
مراعيا فيه الاقتصاد مائلا عن التعسف والعناد ذاكرا ما نبهت عليه من الزوائد مبينا ما اطلعت
عليه من الفوائد ناقلا فيه ما كتب الاستاذ والمصنف من الحواشي الخفية كاشفا عن مشكلات دقايقها
الابية سائلا من الله الهام الحق وتلقين الصواب انه هو الكريم الوهاب وسميته بغاية المامول في شرح

زبدة الاصول على الله التكلان وهو المستعان ورتبتها على خمسة مناهج ورتب الاسنا
المصنف كتابه هذا على خمسة مناهج وذلك لان الغرض من هذا الفن انما هو استعلام كيفية
استنباط الاحكام عن ادلتها فكان المبحوث عنه فيه هو كيفية استنباط الاحكام عنها ولما كان
ذلك انما يتم بالبحث عن احوال الادلة وما يتعلق بها كانت هي المقاصد فيه ولما كانت مع ذلك
متوقفة على غيره ذكر معها فوجه الحصر ان نقول ما يذكر في الكتاب اما مقصود بالذات اولا وغير المقصود
بالذات هو المنهج الاول المشتمل على البحث عن المبادي وما هو مقصود بالذات اما ان يكون البحث فيه عن نفس
الادلة الشرعية وهو الثاني او عن الاحوال المشتركة بينها وهو الثالث او عن الاحوال التي يحصل ترجيح بعض
الادلة على بعض لان الادلة لما كانت ظنية فقد تعارض فلا يحصل الاستنباط الا بالترجيح فوجب
البحث عنه وهو الخامس او عن نفس الاستنباط وهو الرابع لا يقال كون المقصود بالذات الا من هذا الفن
الاستنباط ينفي كون البحث عن الادلة الشرعية واحوالها التي هي وسائل الى المقصود بالذات
لانا نقول قد يكون الشيء مقصودا بالذات بالنظر الى شيء غير مقصود بالذات بالنظر الى اخر والبحث
عن الادلة الشرعية وما يتعلق بها وان كان وسيلة الى ما هو المقصود بالذات اعني الاستنباط الا انه
مقصود بالذات في هذا العلم بالنظر الى المبادي ثم ان وجه الترتيب الخاص ان المقاصد لما كانت
متوقفة على المبادي وجب تقديمها عليه فجعلت في المنهج الاول وان البحث عن الاحوال المشتركة
بين الادلة لما كان موقوفا على معرفة الادلة قدمت عليه وجعلت في المنهج الثاني وان الاجتهاد
والترجيح لما كانا متوقفين على معرفة احوال الادلة المشتركة قدم البحث عنها وجعلت في المنهج الثالث
وان الترجيح لما كان النظر فيه موقوفا على حصول الاجتهاد كان مقدما عليه فلهذا كان في المنهج الرابع
وذكر في الخامس المنهج الاول المقدمة من قدم بمعنى تقدم لانها متقدمة على المسائل

كل علم 2

٣

في كل علم او من قدم المتعدي لانها تقدم من عرفها لتحصيل المسائل على من لا يعرفها وفتح الدال فيها
خلف وهي في الصدق تطلق على مقدمة العلم ومعناه ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وعلى مقدمة
الكتاب ومعناها طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها ونفع بها فيه ثم ان ما يذكره
المصنفون في اوائل كتبهم من المقدمات قد يكون مقدمة الكتاب فقط وقد يكون مقدمة الكتاب
والعلم فبينهما بحسب التحقق عموم مطلق فان مقدمة الكتاب اعم تحقيقا والمراد من المقدمة هنا
مقدمة العلم لان ما يذكر فيها من المبادي ونحوها مما يتوقف عليه العلم وانما جعل المنهج الاول
مشتملا على ثلثة مطالب مع ان المبادي التصديقية لهذا العلم على ما يجيء ثلثة الكلام والمنطق و
العربية والتصورية واحد وهو الاحكام والمناسب ايراد ذلك في اربعة مطالب لان المص الاستاد
المص لم يذكر المبادي الكلامية كما تراه يفعله الاكثر الاصوليين وكان ذلك لان ما يحتاج اليه هذا العلم
من الكلام اعني المعارف الخمس قد افرد في بعض كتب الكلام منفردا عن غيره فلا حاجة الى ذكره لاستغنائه
بذلك بخلاف غيره من المبادي فلهذا جعل المطالب ثلثة في بيان المبادي الثلاثة او المراد بالمبادي
ما يتوقف عليه المقاصد وهي قد يكون تصورية كتصور اطراف مسائل العلم واطراف مقدمات
الدليل وقد يكون تصديقية وهي المقدمات التي يتألف منها الدلائل من غير ان يكون مسائل في ذلك
العلم وهي قد يكون بينة بنفسها غنية عن البيان وتسمى علوما متعارفة لكون الكل اعظم من الجزء وقد يكون
محتاجا اليه وتستعمل في ذلك العلم مسلمة لا مبرهنا فيه وان كانت من مسائله وهي ان كانت مقبولة على سبيل
حسن الظن من غير تشكيك والا فاصول موضوعة والا فمصادرة والمراد بالاحوال بيان حد
وغايته والتصديق بموضوعيته موضوع وبيان موضوعه علم هذا العلم هذا الشروع في بيان
حد العلم لانه مما ينبغي ان يقدم في كل علم ليكون الطالب على بصيرة فيما ناله العلم لما كان عبارة

1

عن مجموع مسائل متكثرة يجمعها جهة واحدة وبذلك الاعتبار يكون علما واحدا مفردا بالتدوين فلابد من
معرفته بتلك الجهة ليمكن له التوجه الى ذلك العلم والاقدام على طلبه ولئلا يضيع وقته فيما لا يعنيه ولا بد ايض
من بيان فائدة ذلك العلم المرتبة عليه ليخرج عن العبث ولتزداد رغبته في تحصيله ولا بد عن بيان موضوعه
ليحصل له زيادة بصيرة في طلبه فلهذا ذكر الاستاد المص ذلك وزاد عليه بيان مرتبة الموجبة لزيادة البصيرة
في الطلب وقدم بيان حده لشدة الاحتياج اليه وذكر ان علم اصول الفقه في اصل الوضع لاحالة العلمية مركب
من الاصول والفقه تركيبا اضافيا فيجب بيان كل منهما لان بيان المركب الاضافي من حيث انه مركب اضافي
يتوقف على بيان اجزائه لكن لا مطلقا ومن كل وجه لان الوجوه غير متناهية لعدم تناهي السلوب والاضافات
في كل شيء بل على بيانها من حيث التركيب لان تعلقه من حيث هو مركب متوقف على تعقل اجزائه
من حيث انه مركب منها واما باعتبار العلمية فالمجموع لمعنى واحد غير ملحوظ فيه شيء من اجزائه ثم
ان للمصنفين في تقديم حده باعتبار المعنى الاضافي على حده باعتبار المعنى العلمي وتاخيره عنه اختلافا
ولكل وجه فمن قدم الحد باعتبار معنى الاضافي كالاستاد المص نظر الى انه متقدم على المعنى العلمي وجودا
فالمناسب التقديم بحثا ومن قدم الحد باعتبار المعنى العلمي كابن الحاجب وغيره نظر الى انه المقصود بالذات
اذا عرفت هذا فنقول المراد بالاصل هنا ما يبنى عليه الشيء وهذا هو المعنى اللغوي وفي الاصطلاح
يطلق بمعان الراجح كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة المستصحب كما يقال تعارض الاصل
والظاهر الدليل كما يقال اصل في هذه المسئلة كذا القاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو ان كل
فاعل مرفوع ثم ان الحاجبي وبعض الاصوليين فسروا الاصول في اصول الفقه بالادلة والاستاد
المص لم يرض بذلك وفسرها بمعناها اللغوي قال في الحاشية في الاصول بمعناه اللغوي لا بالادلة
لئلا يصير هذا المركب الاضافي غير شامل لبعض مباحث هذا العلم التي ليست بادلة الفقه كمباحث

الاصطلاح

الاجتهاد فيحتاج الى نقل اصول الفقه عن معناه الاضافي نعم يحتاج في قولنا اصول الفقه هو العلم
بالقواعد الى اضمار مضاف اي علم اصول الفقه وحذف المضاف شايع ذايع وهو اولى من النقل
انتهى وحاصله ان تفسير الاصول بالادلة يحوج الى نقل اصول الفقه عن معناه لانه بالمعنى الاول اعني
ادلة الفقه غير شامل لجميع مباحث هذا الفن بل شامل لبعض دون بعض كمباحث الاجتهاد والترجيح
لعدم كونها من الادلة بخلاف ما لو فسر بالمعنى اللغوي اعني ما يبنى عليه الشيء فانه لا يحتاج في شموله
لمباحث الفن الى نقل فان معنى اصول الفقه ح ما يبتنى عليه الفقه ويستند اليه وهو شامل لجميع معلومات
هذا الفن نعم يحتاج في اطلاقه على العلم المخصوص الى تقدير مضاف وحذف المضاف شايع ذايع فارتكابه
اولى من النقل الذي هو خلاف الاصل كما ينوه وفي هذا تعريض بالحاجبي واتباعه الذين جروا على طريقة
النقل لا يق ما يستند اليه الفقه لا يختص بمعلومات العلم ليكون تقدير المضاف مخصوصا به لانه يصدق
على غيره مما يستند اليه الفقه كالعربية والمنطق وغيرهما وايض ما يستند اليه الفقه اعم من ان يكون
تفصيلا او اجمالا ومعلومات هذا العلم هو الثاني والاعم لا يدل على الاخص بوجه فتقدير المضاف
لا يفيد لانا نقول اما عن الاول فبان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لان ذلك
هو المتبادر منه عند الاطلاق وليس هو الا معلومات هذا العلم واما عن الثاني فبان التفصيل
ماخوذ في الفقه المضاف اليه وما يستند اليه تفاصيل المسائل هو الادلة اجمالا فقيد الاجمال ملحوظ
فيما يستند اليه الفقه وليس هو الا معلومات هذا العلم فان قلت لا يتعين تقدير هذا المضاف في اطلاق
على هذا العلم بل يجوز ان يكون بتقدير الغلبة كما قال بعضهم قلنا الغلبة انما يكون في بعض افراد الشيء دون بعض
في المعلومات غير العلم فكيف يغلب اسم احدهما في الاخر فلهذا لم يتعرض الاستاد المص لهذا الوجه وجعل
اطلاقه على العلم المخصوص على ذلك التقدير باضمار المضاف فقط بقي شيء وهو ان القول بابقاء الاول

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

معنا؛ اللغوي والحكم لشمول المركب الاضافي مباحث هذا الفن واطلاقه عليه بتقدير مضاف لا ينافي
من تقول بكونه علما للعلم المخصوص لانه لا يكون الا بالنقل فكيف الجمع بينهما ويمكن ان يقال المراد انه
لا يتعين اطلاقه علي هذا العلم بالنقل اليه بل يجوز ان يكون بطريق اخر هو ابقاء الاصول علي معناه
اللغوي وتقدير المضاف علي ان ذكر المعنى العلمي علي تقدير قد يكون مما يعتد لذكر غيره كما لا يخفى
هذا ما يتعلق بالاصول واما الفقه لغة فهو اما من فقه بالكسر بمعنى فهم ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون
واسم الفاعل منه فاقه او فقه بالضم اذا صار فقيها واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فعلا او قوة قريبة فالعلم كالجنس وبالاحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات و
الصفات الحقيقية والاعتبارية والافعال والشرعية اي الماخوذة من الشرع يخرج العلم بغيرها
كالاحكام العقلية والحسية والتجربية ثم ان الشرعية قسمان منها ما لا يتعلق بكيفية عمل بل يكون
الغرض منها مجرد الاعتقاد لمسائل الكلام ويسمى اصلية ومنها ما يتعلق بكيفية عمل اي يكون
الغرض منها العمل ويسمى فرعية فبقيد الفرعية يخرج الاحكام الشرعية الاصلية وبقيد عن
ادلتها التفصيلية يخرج علم المقلد وبقيد او قوة قريبة يدخل الادني وينبغي علي ان العلم
بالاحكام فعلا ليس شرطا في الاتصاف في الفقه وسيأتي بيان تمام اجزاء التعريف وفي الحاشية
عرفه العلامة في شرحه والتوني في المحصول بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل علي اعيانها
بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقيد المستدل لاخراج علم المقلد فانه لا يستدل علي الاعيان والقيد
الاخر لاخراج العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا لانه ليس فقها ولا يخفى ان في خروج علم المقلد نظرا فقد
يتكلف بالعدول عن الظاهر فجعل المستدل مبنيا للمفعول صفة للاحكام بجعله مبنيا للفاعل بمعنا التعالم

المدلول

المدلول عليه بالعلم واما علي التعريف الذي اخترناه وهو تعريف الحاجي فخروج المقلد والضروريات غير
محتاج الي التكلف انتهى ووجه النظر ان علم المقلد مما يصدق عليه انه علم باحكام استدل
عليها لان من قلده المجتهد في مسئلة فهي يستدل عليها للمجتهد فعلم المقلد بها يكون فقها
علي هذا التعريف فلا يكون قيد المستدل عليها مخرجا له كما زعمه المعرف وحاصل التكلف
ان يجعل قوله المستدل عليها الذي هو صفة الاحكام اسم فاعل ليكون المعنى انه العلم بالاحكام
الحاصل لمن استدل علي كل مسئلة منها فيخرج علم المقلد ولا شك انه خلاف الظاهر اقول يمكن ان يقال
قيد الحيثية في التعريف ملحوظ وح يكون المعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام المستدل علي
اعيانها من حيث انه المستدل علي اعيانها ليرجع الي انه العلم بالاحكام من جهة الاستدلال
ولا كذلك علم المقلد فتامل واما التعريف الذي اختاره المص هنا فغير شامل لعلم المقلد
لعدم كونه من الادلة التفصيلية وغير شامل لما علم من الدين ظ كما سيجيء من ان العلم بها ليس
من الادلة بل من ضروريات الدين ثم ان هذا التعريف يقرب من تعريف الحاجي مع التغيير فانه
اخذ قيد الاستدلال فيه والمص حذفه وزاد عليه او قوة قريبة ولم يذكره الحاجي وسيأتي
بيان فوائده انشاء الله وعلميتها عنها مع ظنيتها اه برد علي اخذ العلم في تعريف الفقه اعتراض
مشهورا واراد ان يشير الي دفعه والاعتراض هو ان الفقه من باب الظنون لا القطعيات مستفاد من
الادلة السمعية التي لا تفيد الا الظن فان اقوي مدارك الاحكام الكتاب وافادته مبتنية علي نقل اللغاة
الذي لا يفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني يكون ما يلزم منه ظنيا كما يجيء والعلم قسيم
الظن لما سيأتي من انه تمييز لا يحتمل النقيض فلا يصح اخذ العلم في تعريف العلم الفقه ان يقول
علي التصويب اي القول بان كل مجتهد مصيب علمية الاحكام وقطعيتها عن ادلتها الظنية مما

لا اشكال فيه وذلك ان حكم الله في المسئلة غير معين على القول بل المجتهد كلما ادّاه الاجتهاد اليه حكم
فهو يقطع بانه حكم الله فالقطع بالاحكام حاصل من الظن على هذا القول واما على القول بان المصيب
واحد كما هو الحق فعلمية الاحكام وقطعيتها من الادلة الظنية لا يخ من اشكال اللهم الا بأحد وجوه
ان يراد بالظاهرية اي القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون معنى القطع بالاحكام عن
ادلتها القطع بان هذا الحكم ظ من هذا الدليل الظني ولا يخفى ما فيه من التكلف والحمل على
خلاف الظاهر المتحرز عنه في التعريفات ان يراد من العلم بالاحكام ظنها على ان يكون
العلم في التعريف بمعنى الظني ولا اشكال ح لانه ظن مستفاد من ظن وهذا اسلم الاجوبة عن
الاعتراض المذكور كما سيشير اليه لا يقال يلزم استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة فان اطلاق
العلم على الظن غير مشهور فيما بينهم فلا يناسب حمله عليه في التعريف لانه يجب تجريده عن
المجاز بلا قرينة لانا نقول بعد التنزل عن منع كون اطلاق العلم على الظن غير مشهور فانه
مما استعمل الفقهاء غالبا فقد صرحوا بان الادلة في التعريف بمعنى الامارات وح فلا
مجال عن ارادة الظن على ان عدم استقامة التعريف على تقدير ان يراد به القطع شاهد
صدق على ان المراد به الظن وهذا الاخير ذكره بعضهم واقول فيه نظر فان عدم استقامة
المعنى الحقيقي ليس قرينة على ارادة المعنى المجازي كما هو بين العلماء ومشهور في كتبهم
مسطور ان يراد من العلم بالاحكام القطع بتعين العمل بها والافتاء وتوضيحه ان
المجتهد اذا استدل على حكم بدليل ظني وادى اجتهاده اليه فانه يحصل له القطع
بوجوب العمل بذلك الحكم ووجوب الافتاء به اذا استفتى وذلك لان هنا مقدمتين
قطعيتين احديهما ان هذا الحكم مظنون للمجتهد والاخرى ان ما هو مظنونه يجب عليه
العمل به والاولى وجدانية والثانية اجماعية للاجماع على وجوب عمل المجتهد بظنه فايلزم

منها

6

منها اعني كون هذا الحكم مما يجب العمل به يكون قطعيا لاستناده الى القطع ومن الحاشية
هذا هو المشهور في تفسير قولهم وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وفيه من البعد ما لا
يخفى اي الفقه ليس العلم بتعين العمل وربما قيل ان تلك العبارة من كلام المصوبة اورده
في كتبهم الاصولية والمخطئة اوردوها غافلين عن مؤداها وهذا ابعد انتهى بما
ذكره من البعد حق فان الفقه هو العلم بالاحكام لا العلم بوجوب العمل وقد اجيب عنه
بانه لا يريد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل بل ما قلتم وانما المراد ان العلم قد اطلق على
الفقه مع كونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل اطلاق اسم المتعلق على المتعلق
ولا يخفى ان مثل هذه التأويلات البعيدة مما يجب الاحتراز عنها في التعريفات وقد اجيب
عن اصل الاعتراض بجواب يقرب من الاول وحاصله ان المراد بالعلم بالاحكام القطع بثبوتها
بالنظر الى الدليل واورد عليه ان القطع الثبوتي لا يحتمل عدمه في الواقع وهذا الحكم
يحتمل عدم كونها ما عينه الله تعالى في هذه الحادثة لان الكلام على تقدير عدم التصويب
في القطع بالثبوت والجواب ان المراد قطعية ثبوت الحكم نظرا الى الدليل سواء كان ثابتا
في الواقع او لا لان ثبوته الواقعي قطعي محض وبيانه ان ثبوت الحكم على قسمين احدهما ثبوته
في الواقع بحيث يقطع بكونه ما عينه الله تعالى في تلك الحادثة وليس الحكم الحاصل من الاجتهاد
كذلك على تقدير عدم التصويب ثانيهما ثبوته بالنظر الى الدليل الظني عند المجتهد اي
كونه بحيث يستنبط ويستفاد منه وثبوت الاحكام بهذا المعنى بعد الاجتهاد مقطوع
به للمجتهد فانه يجزم بان هذا الحكم مما يدل عليه الدليل وان لم يجزم بانه مطابق لما عند الله
هذا ولا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف والحق ان خير الوجوه الثلاثة اوسطها وهو ان يراد
من العلم الظن وقد عرفت ان ذلك هو الاصح وان ما عداه لا يستقيم وفي الحاشية فالاحسن

ان يراد

ان يراد بالعلم في الحد الظن وبهذا يخرج علم جبرئيل والنبي بالاحكام الشرعية على مذهبنا كما ستعرفه انشاء الله تع واما ما نذكره بعد هذا من خروج علم جبرئيل بحرف المجاوزة فهو على تقدير ان يراد بالعلم في الحد العلم القطعي او الاعم منه ومن الظني وفيه تنبيه على انه لا يحتاج في اخراج علم جبرئيل الى ضم قولنا بالاستدلال واشارة الى ان كلام صاحب المجاز واخذ العلم بمعنى الظن صالح بانفراده لاخراجه ثم انه وان كان تجوزا الا انه تجوز مشهور في الشرع انتهى واما علمه تع فخارج من التعريف سواء اريد بالعلم فيه الظن او القطع لان علمه تع بالاحكام ليس مستندا الى الادلة بل هو عالم بهما معا غير مستفاد احدهما من الاخر وما توهمه بعضهم من ان الادلة علل للاحكام وعلمه تع باشياء على ما هي عليه فلا بد من استناد العلم بالاحكام اليها فرد بان الادلة امارات لا علل وبان العلم بالمعلول لا يتعين ان يكون مستفادا من العلة هكذا قيل والحق ان خروج علم الواجب بناء على ان علمه حضوري لا حصولي والعلم الماخوذ في التعريف الثاني وفي قوله وفيه تنبيه رد على الحاجب حيث ذكر ان قيد بالاستدلال لاخراج علم جبرئيل والنبي ووجه التنبيه ان العلم ان كان بمعنى الظن فعلمها خارج ابتداء لان علمها قطعي وان كان بمعنى القطع فهو خارج بحرف المجاوزة وضمير قوله ثم انه يرجع الى اخذ العلم بمعنى الظن وقد سبق ما يكشف لك عن جلية الحال والقطعيات ليست فقها القطعيات هي الفروع التي ادلتها قطعية والمراد بها ما علم من الدين ضرورة كوجوب الصلوة والحج لان اصولها لا بطريق الاستدلال فان كل من علم بنبوة نبينا علم وجوبها بالتواتر مجيئه بها فهي مما يعلمها المتدين وغيره فالعالم بها لا يسمى فقيها لان العلم الظني حاصل كونها من دين ... ومن اجل انها ليست فقها لا اجتهاد فيها لان الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم

7

فليس من الادلة عندنا معاشر الامامية وسنستدل على ابطاله انشاء الله تع فان قلت نحن لا ننفي القياس مط فان منصوص العلة معمول به فيما بيننا قلنا الكلام هنا كالمجمل وسياتي بيانه انشاء الله تع وفي الحاشية فان قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه اذا اريد بالادلة هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية لئلا تحمل الادلة على ما يعم التفصيلية والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذا استدل بالدليل الاجمالي انتهى وحاصل الجواب ان ارادة الاربعة المذكورة من الادلة لا يغني عن ذكر التفصيلية كيف والاربعة المذكورة قد تراد اجمالا من حيث اشتراكها في الادلة وقد تراد تفصيلا من حيث خصوصية كل واحد منها في الادلة على ان هذا المعنى ايض قد يراد اجمالا وقد يراد تفصيلا وظاهر ان اطلاق الكلام في الادلة الاربعة قد يوهم خلاف المقصود فذكر التفصيلية لرفع ذلك التوهم فان التوضيح في التعريف امر مطلوب فينطبق التعريف على المط ويخرج علم المقلد بالنسبة الى دليله الاجمالي واعلم ان جميع ما ذكر بحث عن الجزئين المادين لاصول الفقه وله جزء اخر صوري لم يذكر البحث عنه ونحن ننبه البحث فنقول الاسم منه اسم معنى وهو دال على شيء باعتبار صفة هي المقصود منه وحاصله المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى المبني عليه الشيء ومنه اسم عين وهو ما قابله واضافة اسم المعنى يفيد اختصاصه بالمضاف اليه باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلنا مكتوب زيد افادت اختصاصه بزيد من حيث الكتابة لا من حيث كونه ملبوسا او مملوكا او نحو ذلك واضافة اسم العين تفيد الاختصاص مط اي من غير تقييد بالصفة الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلت دار زيد افادت الاضافة الاختصاص في الملكية او السكنى واذا قلت علم زيد افادت الاختصاص باعتبار القيام او التعلق وحاصله ان اسم المعنى لما دل على صفة زائدة على الشيء فاذا اضيف

خودش تحجيم بر حاشيه خط شرح دارد

دل على اختصاص تلك الصفة الماخوذة فيه بالمضاف اليه بخلاف اسم العين فان قيل صرح
الحاجب في شرح كافيته بان وضع الاضافة المعنوية على ان يفيد ان بين المضاف والمضاف
اليه خصوصية ليست لغيره مما دل عليه لفظ المضاف وكلامه هذا يدل على ان اضافة اسم
العين ايضا يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف وهو خلاف
ما قلتم قلنا لا تنافي بين الكلامين لان الاول اريد به نفي الدلالة مطابقة فكانه قيل
ان اضافة اسم العين لا يفيد اختصاصا بما دل عليه المضاف التزاما كما علمت في دار زيد
حيث تقيد الاضافة اختصاصه باعتبار السكنى والملكية وح فاصول الفقه باعتبار
الاضافة يفيد اختصاصه بالفقه من حيث الابتناء عليه والاستناد اليه
وحده قد عرفت حده باعتبار المعنى الاضافي وهذا حده باعتبار معنى العلمي وهو علم
بالقواعد الممهدة للاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويراد بالقواعد جميعها بناء
على ان اللام للاستغراق وح فيخرج العلم بالبعض سواء علم البعض الآخر اولا فان العلم بالبعض
مقيدا بتعلقه به مغاير له متعلقا بالمجموع ووجه كونها ممهدة لان المجتهدين لما احتاجوا
في الاستنباط الاحكام الى المقدمات الكلية كما يقال الامر للوجوب والاجماع لا ينسخ و
غيرهما وربما وقع الخلاف فيها فتتبعوا وتتبعوا في ذلك مسائل وحرروها
واستدلوا عليها واجابوا عما يرد عليها ولم يخلوا ذلك اعانة لمن بعدهم
على استنباط الاحكام بسهولة فدونوا وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فهذا

مطابقة ومناعر ... الا التزاما فان اضافة المعنى تفيد اختصاصا لما في دار على المضاف

معنى

٨

معنى كونها ممهدة فبقوله العلم بالقواعد وهي القضايا الكلية المشتملة بالقوة على الاحكام جزئيات موضوعها
وبيتني تلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا يخرج العلم بالجزئيات وبقوله الممهدة لاستنباط
الاحكام يخرج ما تمهد لاستنباط الصنائع او التي مهدت لحفظ الاحكام لو لم تمهد من حيث هو حيث
هكذا لك علم الخلاف فبقيد الحيثية يخرج المسائل المذكورة فيه لو قلنا مسائل الاصول كما يقال
الوجوب يثبت بالمقتضي وينتفي بالمنافي لان الحيثيات متغايرة فهي من المسائل المشتركة بين العلمين من
حيثيتين وبقولنا الشرعية الفرعية يخرج القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام العقلية او الشرعية
الاصلية وبقولنا الممهد للاستنباط يخرج القواعد التي ليست ممهدة لذلك وكالعربية
والمنطق اذ الظاهر من التمهيد للشيء الاختصاص به وليست العلوم المذكورة كذلك وان كان مما يتوصل بها
الى الاستنباط توصلا بعيدا ولم يرد على ذلك قيد عن ادلتها كما فعل غيره لفهمه من دون ذكره
لان الاحكام الشرعية لا يكون استنباطها الا من الادلة التفصيلية ولهذا قيل ان ذكره في الحد بيان
للواقع ولما كان المراد من الاحكام القضايا لا الخطاب كما عرفت لا يرد ان استناد الشرعية الفرعية
والحاصل ان علم الاصول هو العلم بالقواعد التي مهدت لاستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها
التفصيلية ويظهر لك كيفية الاستنباط ببيان تلك القواعد بان يجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول
عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا الحج واجب حكم شرعي ثابت بدليل
تفصيلي هو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع وقوله عليه السلام حجوا فيحصل صغرى

وما بينهما

استنباطا

عرفت عنه

الفقه مقدم

مسئلة الحصول هي قولنا الحج ماموربه وينضم الى القواعد الكلية وهي ان كل ماموربه واجب فينتج ان الحج واجب

او يجعلها لزومية كلية او متصلة الى مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي

الذي يستنتج منه بوضع مقدمه كقولنا كلما كانت الشيء ماموربه او غيرهما ماموربه فهو واجب لكنه ماموربه

ونحو ذلك هذا واصول الفقه ليس علما شخصيا لهذا العلم بل من الاعلام الجنسية المتناولة افراد متعددة

فان القايم منه بزيد غير القايم بعمرو وكون هذا المعنى حدا له اما ان يكون يراد انه حد له بحسب

الاسم او ان المراد من الحد المعرف كما هو اصطلاح هذا الفن فلا يضر اشتماله على الفائدة

الخارجية عنه واعلم ان اصول الفقه لقب لهذا العلم واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه

يشعر بابتناء الفقه عليه وهو صفة مدح وانما لم يقل وحده لقبا كما قال الحاجبي لانه

الحد له من حيث العلمية اللقبية ومن هنا اعترض على الحاجبي بان غرض الحد افادة تصوره

لا افادة ان تحديده بذلك من جهة كونه اسما مشعرا بمدح كما يشعر به كلامه ويمكن الجواب عنه بان

اصول الفقه حال كونه علما لقبيا سواء عبر عنه بالعلمية ام لا مقصود القايل بقوله واما حده

لقبا حده باعتبار العلمية الملزومة للقبية الملحوظة اصلا وان كانت لازمة بينما نحن فيه او اعلم

انه يرد علم الله تعالى نقضا على طرده ويجاب بان الحيثية معتبرة في التعريف او بنحو اخر فيندفع

ومباديه لهذا العلم مبادئ تصورية ومبادئ تصديقية وقد عرفت معنى المبادئ

سابقا فمباديه التصديقية ماخوذة من المنطق وهو ظ لانه مما يتوقف عليه جميع العلوم ومن

الكلام

الكلام لتوقف الادلة الاجمالية لكون الكتاب والسنة حجة على معرفة نبوته وصدقه وصدق المبلغ

المتوقف على دلالة المعجزة عليه وعلى علمه وقدرته ونحو ذلك مما هو وظيفة الكلام ومن العربية

لان الكلام في الكتاب والسنة وبيان الاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو ونحوهما لاختلاف

المعاني عند اختلاف الحركات ثم انه ليس جميع مسائل هذه العلوم مما يتوقف عليها المقصود

وذلك لان المقصود الاصلي اثبات الاحكام ونفيها من حيث انها مدلولة للادلة السمعية

مستفادة منها مثلا اذا قال الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ومفيد له فقد وقع الوجوب

جزء المحمول فلا بد من تصوره ليصح اثباته او نفيه وليس يتوقف عليها التصديقات لان ذلك غاية

هذا العلم فلو توقف عليه لزم الدور واعلم ان المبادي التصديقية لغير البينة من شانها ان تبين في

علم اخر وقد تبين في ذلك العلم على انها مسلمة فيها بل ان كانت قريبة من الطبع لتسكن اليها المتعلم او تبين ليسكن

بقدر ما يمكن معه بناء تلك المسائل عليه ان لم يكن كذلك كما ترى التصديقية في هذا الفن

واما المبادي التصورية للعلم فلا بد ان يبين في ذلك العلم لانها لو بينت في علم اخر والمفروض انها

تصورات لم يكن من مسائل ذلك العلم وهو ظ فيكون مبادي تصورية فلو احتج بنائها الى اخر لزم الدور

او التسلسل او الترجيح بلا مرجح ليسا وبهذا الاستمداد فظهر بطلان ما يقال ان علم الاصول يستمد من علم الاحكام

اعني الفقه لان بيان مفهومات الاحكام وظيفة الفقه وان مبادي العلم قد تبين في علم اخر

نظرا ان الاحكام كلها من مبادي هذا العلم لان المبادي التصورية ليست محصورة فيما ذكره من الاحكام

بل هنا مباد اخر تصورية كتصور الموضوع والمحمول من المسائل فا وجه الاقتصار على هذه الا انا نقول
هذه المبادي التصورية لما كانت شايعة في جميع المسائل مشتركة بينها اشير اليها منفردة بخلاف
غيرها من التصورات المتفرقة فانها مخصوصة بالبعض دون البعض فلم تفرد بالتدوين بل تذكر
مع ما يحتاج اليها من المسائل واعلم ان المستفاد من كلام الحاجبي انه جعل المبادي المنطقية من
المبادي الكلامية واعترض بان نسبة العلوم الى المنطق واحد فنسبة الاصول اليه كنسبة
الكلام لتوقف كل منها عليه فجعله من المبادي الكلامية ليس اولى من العكس وقد يجاب بان
علم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية واعلاها والمنطق لا يحتاج اليه جميع العلوم نسبه
اليه تفخيما لشانه وفيه ما فيه والاولى بالتصريح بالمنطق كما فعل المص ومرتبته
بيان مرتبة علم الاصول من العلوم وتوضيحه ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم
موضوعها او لتقدم غايته او لاحتياج علم العربية من حيث كونه مبادية او نحو ذلك من الامور
المسببة في محل اخر ومرتبة هذا العلم متاخرة عن المنطق والكلام والعربية لافتقاره اليها
واستغنائه عنه اما عن المنطق فظ لاحتياج جميع العلوم اليه واما عن الكلام فلانه باحث
عن معرفة الله تع وكيفية صفاته الثبوتية او السلبية فلما عرفت من توقف الادلة عليه
واما عن العربية فلان الكلام الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف
على معرفة اللغة والنحو كما عرفت اما الاحكام فانها تبين فيه كما قلنا وموضوعه الادلة اه

المشهور بين العلماء ان موضوع هذا العلم دلائل الفقه لامطلقا بل من حيث كيفية استنباط الاحكام منها
لانه يبحث عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباطها منها
كالعموم والخصوص والامر والنهي وغيرها وكلها اعراض ذاتية لها وليس موضوع العلم الا ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية والمراد ان المبحوث عنه الادلة اجمالا لا الادلة التفصيلية الجزئية للمسائل
المفصلة الفقهية ليست من الفن وقد سبق الى ذلك الاشارة وذهب بعضهم الى ان موضوعه
الادلة مع الاجتهاد والترجيح وبعضهم ان موضوعه الادلة والاحكام نظرا الى انه قد يبحث
فيه عن الاعراض الذاتية لها كما يقال الوجوب موسع ومضيق او على الاعيان والكفاية ونحو ذلك وليس
بشيء لان هذا البحث في الحقيقة بحث عن الادلة السمعية كانه قيل الامر يدل على الوجوب
الموسع او المضيق ونحو ذلك وثمرته الفوز اه هذا العلم ليس مقصودا في نفسه بل المقصود
منه التوصل الى استنباط الاحكام ليحصل معرفة [illegible] بسبب الفوز بالعبادة السعادات
الابدية فثمرته حقيقة الفوز بالعبادة الابدية والترقي عن حضيض التقليد لكن هذه الثمرة
انما تترتب عليه اذا استعمل هذا العلم فيما وضع له اما اذا لم يستعمل في ذلك لعدم القدرة
او نحو ذلك فلا يترتب عليه تلك الثمرة اذ مجرد علمه لا يوجب ذلك ما لم يكن مستعملا له في
الاستنباط الذي هو الغرض منه ووجوبه كفائي اه اختلفوا في وجوب علم الاصول
هل هو على الكفاية او الاعيان فالمشهور وعليه الجمهور انه واجب على الكفاية وقيل يجب على
الاعيان والخلاف في ذلك متفرع على الخلاف في الاجتهاد فان قلنا بوجوبه كفاية كان علم

الاصول كذلك وان قلنا عينا كان الاصول كذلك والحق وجوب الاجتهاد كفاية لان السلف لم يكلفوا
العوام في عصر من الاعصار به ولو كان وجوبه عينا لكلفوهم به اذ الامر بالمعروف واجب ولان
وجوبه كذلك يؤدي الى لزوم الحرج لتوقفه على تحصيل مقدمات واسباب يحتاج في معرفتها
الى صرف العمر كله او اكثره فلو وجب على كل واحد لفات معاشهم ولعموم تضررهم كما لا يخفى وبهذا يخلاف
وجوبه كفاية لقيام المجتهدين بذلك والباقون يقلدونهم في الاحكام نعم يعتبر الانتفاع به
فلو كان مجتهد في المشرق ما يسقط الوجوب عن اهل المغرب واستدل العلامة على وجوب
علم الاصول كفاية بانه مما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب كفاية وكلما يتوقف عليه الواجب كفاية
يكون واجبا على الكفاية كوجوبه فيكون علم الاصول الموقوف عليه الاجتهاد دائما بحاله في كيفية الوجوب
فيكون واجبا على الكفاية وفي الدليل بحث من وجهين والاول انه لو قال بوجوب الاجتهاد عينا
يمنع الصغرى على ما عرفت وثانيهما انا لو سلمنا وجوب الاجتهاد كفاية لا نسلم ان كلما يتوقف عليه
الواجب كفاية يكون وجوبه كذلك الا ترى ان معارف الخمس مما يتوقف عليها الاجتهاد على تقدير
كونه كفائيا مع ان وجوبها عيني بالنسبة الى كل واحد اجماعا فان قيل المراد ان كل ما يتوقف
عليه الواجب الكفائي فهو كذلك من حيث توقف الواجب الكفائي عليه لا مطلقا والمعارف الخمس كذلك
قلنا فيصير الدليل ح ان علم الاصول من حيث توقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه واجب كذلك ولا
نزاع لاحد فيه مع ملاحظة قيد الحيثية وقد يجاب عن منع الكبرى بان الاوسط في الدليل ليس ما ذكرتم
من قولك ما يتوقف عليه الواجب كفاية بل هو مع شيء اخر مضمر هو قولنا ويحصل له ليكون الكبرى

قولنا

١١

قولنا وكل ما يتوقف عليه الواجب كفاية ويكون تحصيله لاجله فهو واجب كفائي وح فلا ترد المعارف
الخمس لانها ليست مما تحصيلها لاجل الواجب الكفائي بل تحصيلها واجب في نفسه من لوازم
الايمان وفيه نظر اذ ح يكون اخذنا تلك القيد في الوسط لغوا مستدركا فانه يكفي في الدليل
ان يقال علم الاصول تحصيله لاجل الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من غير حاجة الى ضم توقف
الواجب كفاية عليه وجعله جزء من الوسط الدليل عندناه شروع في المبادي المنطقية
والدليل في اللغة المرشد والدال وقد يطلق على ما به الارشاد وفي اصطلاح الاصوليين هو
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ولم يقل الى العلم بمطلوب خبري ليتدخل الدلائل الشرعية
باسرها فان اكثرها امارات لا يفيد العلم وقيد الامكان دون التوصل بالفعل ليدخل الدليل
المغفول عنه فانه ليس مما يتوصل فيه بالفعل نعم يمكن ان يتوصل فيه والحاصل ان الدليل
مما هو لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلو لم ينظر فيه احد لا يخرج عن كونه دليلا فاعتبر
الامكان للادخال مثل ذلك والمراد من النظر فيه ما يشمل النظر في نفسه وصفاته واحواله
فيشمل المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي اذا نظر في احواله رتبت
اوصل الى المطلوب كالعالم وقيد الصحيح لاخراج الفاسد فانه ليس سببا للتوسل الى المطلوب
وان افضى اليه اتفاقا والمراد بصحيح النظر ان يكون مشتملا على شرائط النظر مادة وصورة و
قيد الخبري في التعريف لاخراج قول الشارح والحد فانه ليس موصلا الى مطلوب خبري كما ان اخذه عدم مر
في الحد موجب لشموله الموصل مطلقا وكما ان ذكر التصوري فيه مخرج للدليل ومخصص له بالقول
الشارح هذا تعريف الدليل عند الاصوليين واما عند المنطقيين فهو قولان اي قضيتان معقولتان

او ملفوظتان فصاعدا يكون عنه قول اخر وتوحيد الضمير للاشعار بان الهيئة التركيبية لها مدخل
في الايصال الي القول الاخر اي عن هذا المجموع الذي عرضت له الهيئة التركيبية وذكر فصاعدا
ليتناول القياس المركب بقسميه قيل وصف القول بالاخر مما لا بد منه في التعريف والا لدخل
كل قضيتين فانهما مما يكون عنهما احديهما وهو فاسد لان معنى يكون منه ينشأ عنه وليس
كل قضيتين كذلك هذا والتعريف المذكور لا يختص بالبرهاني بل يدخل فيه الامارات وما عدا
القياس البرهاني من الجدلي المركب من القضايا المشهورة والمسلمة لالزام الخصم حفظا للاوضاع
او هدما لها والخطابي المتالف من القضايا الظنية مقبولة او غيرها لاقناع من هو قاصر
عن ادراك البرهان والشعري المركب من قضايا مخيلة لافادة القبض والبسط في الاحجام والاقدام
والمغالطي الذي تركب من القضايا المشبهة بالمشهورة ويسمى شغبا او بالاوليات
ويسمى سفسطة لشمول التعريف جميع ذلك ولو ابدل قول يكون عنه في التعريف بقول يستلزم لذاته
لخرجت الامارات ونحوها عن الحد واختص بالقياس البرهاني المؤلف من المقدمات القطعية لان غير
البرهاني لا يكون مستلزما لشيء اخر فانه لا علاقة عقلية بين الظن وما يستفاد منه حتى توجب الالزام
اذ قد ينتفي الظن مع بقاء سببه واعتبر ذلك في الغيم الرطب الذي يحصل من الظن بالمطر
فان هذا الظن قد ينتفي مع بقاء الغيم الذي هو سببه وكون مركب القاضي على باب الحمام الموجب
لظن كونه داخلا فانه قد ينتفي هذا الظن مع بقاء السبب كما لا يخفى هذا وفي المقام بحث
ينبغي التنبيه عليه وحاصله انه ان اراد بالامارات الخارجة المفردات التي هي دليل عند الاصوليين

كالغيم

كالغيم وكونه مركب القاضي علي الباب ونحو هما من المفردات فظاهر انها خارجة عن التعريف لكن لا بقيد
الاستلزام بل بقيد قولا ثانيا لعدم كونهما قولين وان اراد بالامارات القياس المؤلف من المقدمات
الظنية او الشعرية كما هو الظاهر فلا نسلم انها لا يستلزم قولا اخر كيف وقولنا العالم مستغن عن
المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق
الاول في الواقع تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام نعم الملزوم فيه غير ثابت
في الواقع والاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كيف لا يكون مستلزما و
استلزام القياس الصحيح الصورة لنتيجة قطعي لا شبهة فيه والذي يرشد اليه ان المنطقيين
الاستلزام في التعريف وجعله مع ذلك شاملا للصناعات الخمس البرهاني والجدلي والشعري
والخطابي والمغالطي لا يقع بسبب دخول صناعات الخمس في ذلك التعريف هو انهم
شرطوا في الاستلزام تسليم المقدمات حيث قيدوا بقولهم متى سلمت وهو يشعر بان
الاستلزام في غير البرهاني انما هو على تقدير التسليم فقط فلا استلزام مطلقا فيه فلا
التعريف الخالي من قيد التسليم كما هو هنا شاملا للامارة لانا نقول لا معنى للاستلزام بسبب
التسليم فان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الملزوم او اللازم غير شرط
في ثبوت اللزوم نعم فائدة قيد التسليم على ان مقدمات القياس من حيث هو قياس
لا يشترط ان يكون مسلمة صادقة في نفس الامر واعلم ان الظاهر من كلام بعضهم ان الاصوليين
لا يطلقون الدليل علي القضايا بل علي المفردات فقط فعندهم ان العالم دليل علي اثباته

اثبات الصانع وعند المنطقيين قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فان ثبت هذه وجب
حمل قولنا النظر فيه في تعريف الدليل على النظر في صفاته واحواله والا ابقي على عمومه
ليتناول المقدمات ايضا وعلى كل حال فالدليل لا بد فيه من مقدمتين لان الدليل من حيث انه
يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من مستلزم للمحكوم به لينتقل الذهن
منه الى المحكوم به ولا بد من كون المستلزم ثابتا للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه
المحكوم به له فيكون الحاصل جزما وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما مشعرة باللزوم وهي
الكبرى والاخرى بثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى لكن وجوب المقدمتين عند المنطقيين
ظاهر على مذهبهم وعند الاصوليين من حيث يتعلق به النظر والاشعري لا يفرقاه
اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فذهبت المعتزلة الى انه بطريق التوليد لان الافعال الاختيارية
عندهم قسمان قسم واقع بالمباشرة وقسم بالتوليد فما يفعل ابتداء كاعتماد الحيوان على الشيء
يسمى مباشرة وما يقع بعده بتوسط يسمى التوليد لتولده منه كحركة المفتاح بسبب
حركة اليد فالنظر لما كان فعل العبد واقعا بمباشرته كان ما يحصل بعده من العلم بالنتيجة بطريق
التوليد والمراد من كون المترتب على النظر اعني العلم بالنتيجة فعلا انه حاصل بسبب الفعل
لا ان له تأثيرا لعدم كون العلم فعلا وذهبت الحكماء الى ان حصول العلم بعد النظر واجب بناء على
اصلهم من ان المبدأ الفياض موجب بالذات ففيضان الممكنات موقوف على الاستعدادات
او التخلف لعدم الاستعداد فمتى حصل الموقوف عليه بتمامه وجب حصول الموقوف واما الاشاعرة

فذهب

فذهبوا الى ان حصول النتيجة بعد النظر بطريق العادة بمعنى ان العادة قد جرت بايجاد العلم بها من غير
استلزام بينهما لان حصول العلم بعد النظر ممكن ولا مؤثر في الوجود الا الله بناء على قولهم لكنه يتكرر
دائما فيكون عاديا فلا فرق بين الظني والقطعي في عدم الاستلزام عندهم لكن بينهما فرق وهو ان الاول
مما يمتنع عادة تخلف النتيجة عنه وان جاز عقلا بخلاف الامارة فانها يجوز ما تخلف عنها عادة
ايضا والحق ان حصول النتيجة بعد النظر الصحيح لازم لزوما عقليا يمتنع التخلف فيه من غير
ان يكون بطريق التوليد والنظر ترتيب امور اه لما اشتمل تعريف الدليل على النظر حاول تعريفه
عرفه بانه ترتيب امور معقولة لكسب مجهول والمراد بالمعقول ما كان معلوما للنفس تصوريا او تصديقيا
واحدا او اكثر ليدخل التعريف بالمفرد وبالمجهول ما هو اعم منهما وجمع الامور بناء على انه يخرج اكثر دلائل
الفقه لانه مظنونة لا معلومة الا ان يتكلف بان يراد من المعلومة ما يعم العلم والظن وهو
تكلف بخلاف المعقولة فكان التعريف بها اولى والعلم صورة اه اختلفوا في تحديد
العلم فالمشهور انه يحد وقيل لا يحد ثم اختلفوا في عدم وجه التحديد فقيل لعدم احتياجه الى
التحديد لكونه بديهيا وقيل لانه يمتنع تحديده واختار المص انه يحد وعرفه بتعريفي الحكماء و
بمصطلح الاصوليين وقدم تعريف الحكماء لمناسبة المبادي المنطقية فالتعريف الاول اعني
كونه صورة حاصلة عند المدرك هو تعريف من قال بان العلم من مقولة الكيف واما التعريف
الثاني اعني حصول صورة عند المدرك فهو تعريف من قال بانه من مقولة الاضافة وبعض
من قال بانه من مقولة الكيف ايضا وانما عرفه بذلك للتنبيه على ان الاضافة لازمة للعلم لا يتحقق
العلم بدونها وفي الحاشية قال استاذنا المحقق اليزدي في حواشي شرح تهذيب المنطق اختلفوا
في ان العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق او صفة ذات تعلق بالمعلوم بها
ينكشف عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة المحققين من المتكلمين

كالمحقق الطوسي ره على الاول وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى الاول فلا نزاع انا اذا علمنا شيئا فقد
تحقق امور ثلثة صورة حاصلة في الذهن وحصول تلك الصورة فيه وقبوله لتلك الصورة فاختلف
الاولون في ان العلم اي هذه الثلاثة فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف ومن قال بالثاني
جعله من مقولة الانفعال انتهى والحاصل ان كل من نفى الوجود الذهني قال بان العلم من مقولة الاضافة
لعدم صورة في الذهن على مذهبه ليكون من مقولة الكيف وعدم قبول الذهن لصورة ليكون
من مقولة الانفعال فهو عبارة عن التعلق الخاص الحاصل بين العالم والمعلوم وليس
هذه الا الاضافة واما القائلون بالوجود الذهني كما هو الحق فمنهم من قال من مقولة الاضافة
كالامام ومتابعه القائلين بان العلم عبارة عن التعلق الخاص مع كونهم معترفين بالوجود الذهني
ومنهم من قال بانه من مقولة الانفعال وانه قبول الذهن تلك الصورة وانتقاشه بها وليعلم
ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها
موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب
شرذمة قليلة لا يعبأ به او صفة توجب اه الاصوليون قد اختلفوا ايضا في
تعريفه والاكثر على صحة تعريفه وعرفوه بتعريفين انه صفة توجب لمحلها
تمييزا بين لا يحتمل النقيض المراد بالصفة ما قام بالغير توجب لمحلها الذي هو النفس الناطقة
تمييزا متعلقا بشيء لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز وذلك التمييز اما في
التصور وهو الصورة الحاصلة في الذهن المتعلقة بشيء او التعلق الحاصل بين العالم
والمعلوم لانا اذا تصورنا الانسان فانه يحصل في ذهننا صورة متعلقة بماهية الانسان

صورة متعلق وماهية متعلق

لا يحتمل

لا يحتمل متعلقه اعني الماهية نقيض تلك الصورة لما ثبت من ان التصورات لا نقيض لها واما
في التصديق اليقيني وهو عبارة عن الاثبات والنفي المتعلقين بالنسبة الحكمية فان قولنا
الانسان كاتب فحصل اثبات نسبة الكتابة اليه بحيث لا يحتمل متعلقه اعني تلك النسبة نقيض
ذلك الاثبات الذي هو سلب النسبة لا بحسب نفس الامر فان الواقع فيه هو ذلك التمييز اعني الاثبات
ولا عند المميز في الحال لجزمه ولا في المآل لاستناده الى موجب فقولنا صفة يدخل جميع الصفات
وبقولنا توجب لمحلها تمييزا يخرج عنها الصفات التي ليست كذلك كالسواد والبياض والشجاعة
والجبن فانها توجب لمحلها المتصف بها تميزا عن غيره كما تميز المتصف بالشجاعة عن الجبان
الا انها لا توجب تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه كما يوجب للمحل تميزا عن الغير كالجاهل توجب
تميز الشيء عنده وبقولنا لا يحتمل النقيض يخرج ما عدا اليقيني كالظن والشك والوهم والجهل
المركب والتقليد اما الثلاثة الاول فظ واما الاخيران فانهما وان لم يحتمل النقيض في الحال
لكنه يمكن ان يلوح امر يوجب النقيض وليس في تخصيص المصرح الظن والجهل المركب
عن التعريف كادراك المسموعات وادراك المبصرات كما هو مذهب الاشعري فانه ذهب
الى ان ادراك الحواس علم هذا والاعتراض بانه على مقتضى هذا التعريف يلزم ان لا يكون شيء
من التصور والتصديق علما كما ذكره بعض علماء الكلام وذكره الاستاذ الهمام المص
في حواشي هذا الكتاب وارد عليهم فانك قد عرفت ان التصور والتصديق هو نفس التمييز
لا الصفة الموجبة له فلا يكون التعريف شاملا لشيء منها والالتزام ذلك بعيد من
سماجته فالاولى تغيير التعريف بانه تمييز لا يحتمل النقيض انه صفة ينجلي بها امر معنوي

لمن قامت به ويدخله فيه ادراك الكليات المعقولة والجزئيات الموهومة والمراد لمن قامت به
النفس الناطقة التي هي محل تلك والصفة وبقيد المعنوي المراد به المقابل للامر العيني الذي هو
الظاهر محسوس بالحس الذي يخرج ادراك المحسوسات عن التعريف ومعلومية ما علم به القائلين بعدم تحديد العلم
كما عرفت فرقتان احديهما ذهبت الى ان ذلك ممتنع والاخرى الى ان العلم بديهي والحد للكبير والاستاد
دليليهما اشار الى جواب دليليهما فالاولى قالت غير العلم من الاشياء لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور
منهما لتوقف معلومية كل على معلومية الاخر وهو دور والاخرى قالت كل احد له علم بانه موجود وهذا العلم
حاصل لكل احد وان لم يكن له مرتبة النظر فيكون حاصلا بلا كسب وهو معنى البديهي واذا كان الخاص
بديهيا كان العام الاولى بالبداهة لتوقف العلم بالخاص على العلم به والجواب منع لزوم الدور
في الاول قولك غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم به لزم الدور قلنا ان اردت بذلك ان
تصور غير العلم يتوقف على تصور حقيقة العلم وهو فاسد فان اكثر الناس يتصورون اشياء
كثيرة ولا يعرفون حقيقة العلم وان اردت انه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق به و
حصول العلم الجزئي مستلزم لحصول ماهية العلم في ضمنه فبعد تسليم ان طبيعة العام ذاتية
لجزئياتها وان حصول احدها مستلزم لحصولها لا ينفعك فان الحصول في الذهن غير التصور
فان اكثر الاشياء قد يكون حاصلة للنفس وغير متصورة لها كالشجاعة الحاصلة
واما العلم بغيره للنفس وان لم يتصورها وح فنقول تصور حقيقة العلم يتوقف على العلم لغيره فلا
يتوقف على تصور حقيقة العلم فاين الدور ومنع البداهة في الثاني قولك العلم
بانه موجود حاصل لكل احد وان لم يكن من اهل النظر قلنا الضروري حصول ماهيته

العلم

العلم لكل احد في ضمن هذا الجزئي الحاصل والحصول غير التصور المتنازع فيه فان الشيء قد يكون حاصلا وغير متصور
كما بيناه فلا يلزم من الحصول التصور فاين البداهة ومما قررنا ظهر ان سند المنع في الموضعين واحد وهو قوله
من ظهر او حصوله غير تصوره هذا ولنا عن الدليل الثاني جواب اخر وهو منع كون العام ذاتيا له على تقدير التسليم
يمنع كون الخاص متصورا بالكنه ليلزم منه تصور العام وامتناع النقيض به يرد على تعريف العلم
بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض اعتراض اراد ان يشير الى جوابه والاعتراض ان التعريف
غير جامع بخروج بعض افراد العلم منه فان العلوم العادية التي يكون مستند العلم بها جريان العادة
واستمرارها على ذلك المنوال ككون الجبل حجرا من افراد العلم ومع هذا لا يصدق عليه التعريف فانها ليست
مما لا يحتمل النقيض اذ للحاكم بهذا الحكم يجوز سلب الحجرية عن الجبل اما بانقلابه ذهبا او باعدامه
بناء على انه تعالى قادر مختار لا يمتنع عليه شيء كما هو ثابت بالدليل القطعي واجمع عليه من اهل الملل والجواب
انا لا نسلم ان مثل هذا العلوم يحتمل النقيض فان العلم بكونه حجرا مما يمتنع نقيضه عادة لان العادة قاضية باستحالة
كون الشيء في وقت واحد متصفا بالنقيضين فمتى اتصف بالحجرية استحالة عادة اتصافه بغيرها في
ذلك الوقت وهذه الاستحالة هي عدم احتمال النقيض نعم هو بالنظر الى قدرته سبحانه المتعلقة بجميع المقدورات
جائز وجوازه بالنظر الى قدرته تعالى لا ينافي كونه ممتنعا نقيضه بالنظر الى العادة فان ذلك اعتبار اخر
مغاير لهذا كما لا يخفى فان قلت الظاهر ان مطلق تجويز النقيض منافي للجزم كيف وتجويز النقيض ولو عقلا ربما
لا يجامع الجزم بحكم من الاحكام وقد بين ذلك المصنف في الحاشية بقوله لان تجويز النقيض لا يجامع
الجزم بعدمه ويؤيد تجويزه ان سبب العلم العادي استمرار العادة وعدم خرقها لكنها قد
انخرقت مرارا كثيرة بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء ودعوات اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق
بانها لا تخرق فيما بعد وا ذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الحجر ذهبا
بكرامة ولي نعم لنا ظن قوي متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت ولشدة قربه هذا الظن من العلم
نحسبه علما كما قال بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات انتهى وحاصله ان اطلاق العلم عليها مجاز

لقوبها من العلم كما عدّ بعضهم الحدسيات والتجربيات من اليقينيات مع انها من الظنيات بحسب خروجها
عن التعريف غير مضر ولا حاجة الى الجواب بدخولها لانا نعرف العلم ونعين مثلها علوما قلت في كون
مطلق التجويز منافيا للعلم نظر فان ذلك يودي الى ان لا يحصل الجزم بالحسيات المتفق على حصول الجزم
بها مثلا كون هذا الجسم في هذا الحيز المعين علم قطعا مع انه يحتمل في ذلك الوقت ان لا يكون فيه
بحيز آخر بدلا عن هذا ان فرض مثل ذلك لا يوجب محالا في نفس الامر فيلزم ان لا يكون علما والحق
ان الحكم المستند الى امر يوجبه من عادة او حس لا يحتمل النقيض في الواقع بمعنى ان الحاكم به
لا يجوّز نقيضه في وقت ما لاستناده الى امر موجب له واما بالنظر الى كون الحكم مما يمكن صدور
خلافه عن القادر المختار فلا يضر في الامتناع العادي فان احتمال النقيض المضر في حصول العلم
هو الاحتمال مع قطع النظر عن قدرته تعالى كما في الحكم غير المستند الى الموجب كالظن والتقليد والجهل
المركب كما اسلفنا ثم ان كان اه العلم ضربان لانه ان كان اذعانا بالنسبة اي حكما واعتقادا بوقوع
نسبة او لا وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو التصديق ولا بد فيه من تصور
المحكوم عليه وبه والنسبة وان لم يكن كذلك فتصور ويندرج فيه الشك والوهم والمفردات وللاشياء
ثم ان كلا من التصور والتصديق امر مباين للآخر بالحقيقة فانا اذا تصورنا نسبة امر الى امر آخر بالثبوت
او النفي ولم نذعن بثبوت النسبة او لا ثبوتها فقد علمنا النسبة ضربا من العلم لان الشك يدون العلم
مح ثم اذا زال الشك حصل لنا اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها فقد حصل لنا بها ضرب من العلم مغاير
للعلم بها في الضرب الاول بالحقيقة لشهادة الوجدان بذلك فان الاول لا يجري فيه الصدق و
الكذب كما في الثاني فاختلف في اللوازم وهو دليل اختلاف الملزوم لا يقال التصور مطلقا ليس قسما من العلم
لان العلم على ما عرفتموه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض وهو لا يشمل التصور مطلقا لان منه الشك

الذي لا يدخل تحت العلم لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه كما صرح به على انا نقول المقسم هو
العلم بمعنى الادراك مطلقا لا بالمعنى الاخص منه وكل من كل اه ليس كل واحد من التصورات والتصديقات
بديهيا وهو لا يحتاج الى نظر وكسب لانه لو كان كذلك لكان الكل حاصلا بلا نظر وكسب والتالي
بط لان بعضها لا يحصل الا بالنظر والكسب كتصور الروح والتصديق بان الممكن يحتاج الى المؤثر لا لكونه
او لحدوثه ولا ليس كل واحد من كل من التصور والتصديق كسبيا وهو ما يحتاج في حصوله الى النظر
وكسب لانه لو كان كذلك لما حصل لنا الشيء بدون النظر والكسب والتالي بط فان بعض الاشياء
حاصل لنا بلا نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء وايضا لو كان
الكل كسبيا لما امكن طلب شيء اصلا وهو باطل اما الاولى فلانه على ذلك التقدير يكون الشيء
نظريا من جميع الوجوه لعدم البداهة في وجه ما وهو المفروض فيكون مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع
طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق واما الثانية فلحكم الفطرة بها للواقع فتعين ان يكون بعض التصورات
بديهيا وبعضها نظريا وكذا التصديقات واعلم ان ما ذكرناه سابقا هو المشهور في تعريف
البديهي والكسبي التصور والتصديق الا ان الحاجبي اخترع للبديهي من التصور تعريفا اسنده
الاستاذ المصنف الى نفسه قال في مختصره التصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء
التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلق بخلاف ما تطلب مفرداته فيحد انتهى وتعليله علم التوقف
على تصور الغير بانتفاء التركيب في متعلقه صريح في ان البسيط يكون ضروريا لا يتوقف تصوره
على تصور غيره وان المركب يكون نظريا يتوقف تصوره على تصور غيره وهو عليل غير صحيح اما الاول
فلان البسيط قد يكون نظريا فيطلب بالرسم وان امتنع طلبه بالحد لتوقفه على ان يكون للمطلوب
اجزاء وليس فليس واما الثاني فلان المركب قد يكون بديهيا لا يحتاج في طلبه الى حد وان
احتيج في تصوره الى تصور مفرداته وتعريفه للتصديق الضروري والنظري لا يخ سقيم ايضا

فان قال التصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والنظري بخلافه اي يطلب بالدليل
انتهى فقوله اي يطلب بالدليل تفسير لقوله بخلافه كانه قال الموقوف على تصديق آخر هو الذي يطلب بالدليل
فيرد عليه مثل الحدسيات فانها مما يتوقف على التصديق الآخر فيكون مطلوبة بالدليل على هذا فيخرج
عن الضروري وتدخل في النظري ويمكن دفعه بان يجعل قوله اي يطلب بالدليل قيدا لا في المعنى لا
تفسيرا كما هو الظ ولهذا لم يتعرض له المص والذكر النفسي اه المراد بالذكر النفسي النسبة
التي هي مورد الايجاب والنفي من حيث لا اخطها معها اما بخصوص احدهما او لا على التعيين فيدخل
الشك والوهم اعلم ان المشهور فيما بينهم تقسيم الاعتقاد الى هذه الاقسام والاستاد
جعل المقسم الذكر النفسي كما فعل الحاجبي لان الاعتقاد غير شامل للشك والوهم فلا يصح جعله
مقسما لهما كما فعل القوم اما الشك فلان طرفي النفي والاثبات فيه متساويان فلو كان
هناك اعتقاد فاما بهما معا وهو حكم باجتماع النقيضين او باحدهما وهو تحكم واما الوهم فلان
المرجوح ادون من المساوي والحكم فيه في المرجوح اولى وايضا قد حكم بالطرف الراجح فلو حكم
به ايضا لزم اجتماع النقيضين والاولى ان يراد من الذكر النفسي هنا التميز مط ويبقى التميز
ان امتنع نقيضه اي في الواقع وعند الذاكر فهو العلم كما مر انه تميز لا يحتمل النقيض ومعنى
امتناع نقيضه في الواقع ان الحاكم به يمتنع ان يحصل منه الحكم بنقيضه لاستناده الى موجب وان
لم يمتنع نقيضه مط فان امتنع عند الذاكر فقط دون نفس الامر بمعنى ان الحاكم يمكن ان يحكم
بنقيضه متعلقه اما لانه في الواقع هو ذلك النقيض ولانه هو الواقع لكنه لما لم يكن مستندا
الى موجب يجوز زواله فذلك هو الاعتقاد ويندرج فيه الجهل المركب والتقليد صوابا او
خطاء وكذا الحكم الناشي عن شبهة كذلك وان لم يمتنع نقيضه عند الذاكر ولا في الواقع
فاما ان يترجح احد الطرفين اولا فان ترجح احد الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم وان كانا
متساويين فذلك هو الشك والا انما قلنا ان حمل الذكر النفسي على التميز اولى لانه لو حمل على المعنى

الاول

والنفي بدل

الاول لورود الاعتراض بان الخارج من التقسيم ح غير العلم الذي هو تعريفه لاختصاصه على هذا
بالتصديق وعمومه للتصور على الاول كما مر فان قلت ما معنى عدم امتناع النقيض عند الذاكر
قلت معناه ان الذاكر متى قدر نقيض ما حكم به كان محتملا عنده مجوزا له الا انه يشترط ان يكون النقيض
مخطرا بباله وما ذكره من ان الظن مركب من اعتقادين احدهما اعتقاد وقوع النسبة
والاخر اعتقاد ان لا وقوعها يحتمل غير صحيح وانما هو اعتقاد واحد بسيط الآن يريد واما قلنا
فان قلت من كان شاكا في قيام زيد وقال زيد قائم فان قوله هذا يدل على كونه حاكما باحد الطرفين
فاين التساوي قلت نحن نقسم الصورة القائمة بالنفس على ما عرفت سواء كان عبر عنها بالالفاظ
الالفاظ او لا والكلام اللفظي قد يخالفه تخلف مدلولات الالفاظ عنها فصل ممتنع الصدق اه
اقول المفهوم ان كان ممتنع بمجرد تصوره فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فهو كلي ثم ان امتناع
الصدق المأخوذ في تعريف الجزئي ليس المراد منه الامتناع مط والا لورد على عكسه اللاشي واللاممكن
بالامكان العام وكذا اجتماع النقيضين فانها مما يمتنع صدقها على شيء فضلا عن كثيرة لان كل
ما في نفس الامر خارجا او ذهنا فهو شيء وممكن بالامكان العام بل المراد به الامتناع بالنظر الى
الذات بمعنى ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته تركك وهذا الاشياء بالنظر واتها ما يصدق
على كثرة وان امتنع الصدق لعارض والحاصل ان المراد بامتناع الصدق عدم امكان تجويز
العقل ذلك بالنظر الى نفس الشيء وهذا ليس بمتحقق في هذه الاشياء لان العقل اذا لاحظها ظاهر
بانفسها مع قطع النظر عن صدق نقايضها على الاشياء امكن تجويز صدقها على كثيرين ومن هنا
يعلم ان الكلي لا يعتبر في كليته تحقق افراده في نفس الامر بل منها ما يكون ممتنعا فيه وان المعتبر
انه هو امكان تجويز العقل صدقه على كثيرين بالنظر الى ذاته والمراد بامتناع الصدق المعتبر في الجزئي تعريف
امتناعه ايجابا والا فالجزئي يمكن صدقه على كثيرين سلبا فان فارق آخره اه اراد
بيان النسبتين الكلي باعتبار مقايسة احدهما الى الاخر نتحقق نسبة لا يعلم كونه فعل

هنا ضمير فارق يرجع الى الكلي وفي الحاشية عند قوله فان فارق الكلي او الاعم منه من الجزئي
وعلى التقديرين فالمراد بالاخر احدهما فيرجع الاحتمالات الى ثلثة والاول هو المتعارف الذي
يجري فيه النسب الاربع والثاني اعني مقايسة الكلي الى الجزئي لا يجري فيه الا التباين والعموم
المطلق كالصاهل وزيد وبعض الانسان وعمرو والثالث اعني مقايسة الجزئي الى مثله لا يجري فيه
الا التباين والتساوي كزيد وعمرو وهذا الضاحك هذا الكاتب عند الاشارة بهما الى ذات واحدة
وقد يوجه تخصيص بحث النسب بالكلي ان بحث القوم عن الجزئي استطرادي لانه
ليس كاسبا ولا مكتسبا وهو كما ترى وعلل بعضهم ذلك بان الجزئي لا يحمل على مثله ولا
على الكلي والبحث فيه مشهور انتهى قلت الحق في تفسير الضمير ما ذكره اولا ليكون الكلام
راجعا الى بيان النسبة بين الكليين فقط ومعنى قوله فالمراد بالاخر احدهما انه ان كان
ضمير راجع فارق الى الكلي كان لفظ آخر في المتن وصفا للكلي ايضا وان كان راجعا الى الاعم كان
الوصف كذلك لكون النسبة بين الكلي والجزئي منحصرة في التباين والعموم المطلق لان الجزئي
ان كان فردا للكلي كان النسبة بينهما العموم المطلق كالانسان وعمرو وان كان فردا لغيره
كان النسبة بينهما التباين وقوله وهو كما ترى اشارة الى بحث يرد على ذلك التوجيه
اي كون الجزئي غير كاسب ولا مكتسب محل نظر كيف وقد صرحوا بان القضية الشخصية
قد تقع مقام الجزئي قد يكون كاسبا [illegible] وهنا وجه آخر لتخصيص البحث بالكلي وحاصله ١٢ الصغرى وهو يبطل ان [illegible]
ان الجزئيات غير منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها في عدد [illegible] لقوة الانسانية [illegible]
فلا يتيسر البحث عنها بل يبحث عن الكليات على وجه يشتمل على البحث عن احوالها في ضمنها
وهذا [illegible] من قولهم ان وجه التخصيص البحث بالكلي هو ان الجزئي لا يحمل هنا على مثله فانه
غير تام فانا لا نسلم انه لا يحمل على مثله بل يحمل عليه كما في بعض الانسان زيد وزيد هذا ولهذا
يحصل الانتاج من الشخصية كما لا يخفى وقد يجاب عن ذلك بان الجزئي المحمول ان كان

غير الموضوع

غير الموضوع كان الحمل ممتنعا لتباينهما واما وجودا وان كان هو بعينه كان غير متصور لان الحمل لا بد فيه
من النسبة وهي لا تتحقق الا بين امرين متغايرين لا يقال الشيء الواحد اذا لوحظ مرتين كان باعتبار احدى
الملاحظتين مغايرا لنفسه باعتبار الملاحظة الاخرى وهذا القدر من التغاير كاف في صحة تحقق
النسبة نعم لا يمكن الحمل باعتبار ملاحظة واحدة لانا نقول الشيء الواحد مما يمتنع ان يتصور في
زمان واحد من نفس واحد بصورتين وهذا معلوم بالبديهة فلا يكون متصورا الا بصورة واحدة
وهو غير كاف في تحقيق النسبة واما قولهم هذا زيد فصحيح بضرب من التاويل فان هذا اشارة
الى الشخص المعين فلو اريد بزيد الشخص المعين ايضا كانا شيئا واحدا معبرا عنه بلفظين وقد عرفت
عدم تحقق الحمل في مثله فلا بد ان يراد من زيد المسمى بزيد وصاحب هذا الاسم ومثله كلي اذا عرفت
هذا فنقول الكليان اذا نسب احدهما الى الآخر فلا بد من احدى صور اربع ان يفارق
احدهما الآخر مفارقة كلية من غير تصادق اصلا اي لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه
الآخر كالانسان والفرس وهما متباينان ويرجعان الى سالبتين كليتين من الطرفين وبين
نقيضيهما تباين جزئي والمراد به ما يشمل التباين الكلي والعموم من وجه وسيجيء الصورة
عكس الاولى اي يصادق احدهما الآخر من غير مفارقة بوجه كالانسان والناطق وهما متساويان
كما ان نقيضيهما متساويان ايضا فان تلبس احدهما ليس للآخر والا لصدق نقيض احدهما
مع عين الآخر وهو مبطل لتساويهما الصورة الثالث ان يتحقق التصادق من واحد منهما
فقط اي يصدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر دون العكس كالانسان والحيوان والبشر

بينهما العموم والخصوص المطلق فالاول اخص مطلقا والثاني اعم مطلقا ويرجعان الي موجبة كلية من جانب وسالبة جزئية من آخر وقوله بعكس نقيضهما يعني ان نقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا والاخص مطلقا اعم مطلقا اي يصدق نقيض الاخص علي كل ما يصدق عليه نقيض الاعم وليس كلما يصدق نقيض الاخص يصدق عليه نقيض الاعم اما الاول فلو لم يكن كك لزم صدق نقيض الاعم علي ما يصدق عليه نقيض الاخص اي علي ما يصدق عليه عين الاخص فيصدق الاخص مع نقيض الاعم وهو يوجب تحقق الاخص بدون الاعم هف واما الثانية فلو لم يكن كك لصدق نقيض الاعم علي كل ما صدق عليه نقيض الاخص وهو يوجب بعكس النقيض صدق الاخص علي كل ما يصدق عليه الاعم هف الصورة ان تحقق التصادق من كل منهما بالنسبة الي الاخر لكن لا مطلقا بل من وجه اي يصدق احدهما علي بعض ما يصدق عليه الاخر ويصدق الاخر علي بعض ما يصدق عليه احدهما لان كل واحد منهما يصدق عليه الاخر كالانسان والابيض فان الانسان يصدق علي الحبشي بدون الابيض والابيض علي القرطاس بدون الانسان ويجتمعان في الانسان الابيض وح فيحصل ثلث صور ما يجتمعان فيه ما يفترق احدهما عن الاخر العكس ويرجع الامر الي سالبتين جزئيتين وموجبة جزئية وبين نقيضهما مباينة جزئية ومعناها التفارق في الجملة اعم من ان يكون مطلقا او في بعض المواد وهو معنى شامل للعموم من وجه وللمباينة الكلية اما الاول فكاللاانسان واللاابيض فان بينهما عموما من وجه حيث يصدق اللاابيض واللاانسان علي الفرس الاسود ويصدق الاول بدون الثاني علي الانسان الاسود والثاني بدونه على الفرس الابيض واما الثاني فكاللاحيوان واللاانسان متباينين كليا ثم ان قوله كالاولين يريد به بيان ان يقتضي المتباينين متباينان تباينا جزئيا شاملا للعموم من وجه والتباين الكلي اما الاول

كالانسان

كاللاانسان واللافرس يصدقهما علي الحجر ويصدق كل منهما بدون الاخر علي الاخر واما الثاني فكاللاموجود واللامعدوم وهو الظ فصل في الماهية لما كان غرض الاصلي من التصور معرفة الحد وكان مشتملا علي مادة وصورة لا جرم وجب البحث عن كل منهما فلذلك تراه جعلها في فصلين وقدم البحث عن المادة لتقدمها علي الصورة وقدم الذاتي علي العرضي وعرفه بانه يعرف ... بانه ما لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه اي لا يمكن ان يكون الماهية مفهومة قبل ان يكون هو مفهوما فخرجت لوازم الماهية كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة فانها لما كانت مستندة في وجودها الي نفس الماهية باعتبار تحققها في احد الوجودين كانت الماهية باعتبار احد الوجودين علة وجودها وح فالماهية في العقل علة لوجود لوازمها فيه والعلة مقدمة علي المعلول وبهذا المعنى كون فهم الماهية مقدما علي فهم لوازمها لكن يبقى المضايف داخلا لانه يصدق عليه انه لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه كالابوة لا يمكن فهمها قبل البنوة ويخرج بان المراد بالموصول المحمول الذاتي هو المحمول الذي لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه وكون المراد من الموصول المحمول هو الظ لان الكلام في الاجزاء العقلية المحمولة لا الاجزاء الخارجية وبعضهم اخرج المضايف من غير حمل الموصول علي المحمول بان المراد من التعريف ان الذاتي هو ما لا يمكن ثبوت الذات في العقل مع ارتفاع الذاتي عنه اي الذي يكون رفعه عين رفع الماهية وهذا مختص بالذاتي فان رفع الواحد من الثلاثة عين رفع الثلاثة بخلاف المضايف فان ارتفاعه مغاير لارتفاع ملزومه وان استلزمه ذهنا وخارجا ولا يخفى بعد هذا التاويل عدم صحته فان رفع الذاتي الجزء وارتفاع الجزء غير ارتفاع الكل كيف وهو معلول له والعلة غير المعلول فتامل ثم ان الحاجبي عرف الذاتي بانه لا يتصور فهم الذات قبل فهمه وقال بعض شراح كلامه ان مراده ان الذاتي هو ما لا يمكن ان يتصور كون الذات حاصلة في العقل بالكنه ولم يكن حاصلا فيه الذي يمتنع تصور حصول كنه الذاة

عقلا مع عدم حصوله فيه فخرج المضايف لانه مما يمكن تصوره الانفكاك فيه وذلك ان الجزء
مما يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف المضاعف فانه قد يتصور ارتفاعه مع بقائها
وان امتنع تحقق المضايف منفكا عنها فالمحال ههنا هو المتصور واما هناك فالمتصور
محال وعلى هذا فخروج المضايف عن ذلك التعريف لا يحتاج الى جعل الموصول بمعنى المحمول واعلم
ان هذا التعريف شامل للذات والجزء ايضا كما لا يخفى انه ما ثبت للماهية غير معلل بعلة
وهذا التعريف ايضا تعريف للذاتي بالمعنى الاعم الشامل للذات والجزء اما الاول فان السواد
السواد سواد في نفسه غير معلل به نفسه والا لتقدم على نفسه بالذات كما هو شان العلة وهو باطل
ولا بغيره والا لتخلل الجعل بين الشيء ونفسه لعدم المغايرة بينهما حتى يتصور بينهما جعل متوسط
يكون بسببه احدهما مجعولا والاخر مجعولا اليه كما هو شان الجعل وهذا على تقدير القول بان ثبوت
الشيء لنفسه يكفي فيه المغايرة الاعتبارية والا فلا ثبوت هناك فلا يحتاج الى علة لان الشيء ثابت
لنفسه والا لزم سلبه عن نفسه لان السلب رفع الاثبات ولا اثبات فلا سلب واما الذاتي
بمعنى الجزء فلان الانسان حيوان لا لعلة لانها ان كانت الذات لزم تقدمها عليه فيلزم خلوه عنه
في مرتبة ذاتها وهو باطل وان كانت غير الذات لزم ان لا يكون الانسان في حد ذاته حيوانا بل انه
بجعل جاعل ويلزم من انتفائه انتفاء الحيوان وهو باطل لانه قد صرحوا بان الجسم يثبت للانسان
بواسطة الحيوان وهو صريح في التعليل لانا نقول المراد انه لا يعلل بنفس الذات باعتبار
احد الوجودين علة لها كما هو الحق لان الماهية وجدت اولا ثم اتصف بلازمها لكونها علة
له فان ما لم يتصف بنحو من الوجود لا يتصف بشيء او غير لوازم الماهية انه ما تقدم
الماهية في التعقل وهذا التعريف مختص بجزء الماهية لان الذات لا يتقدم على نفسها
وتوضيحه ان الجزء متقدم على الكل حيث كان جزء والذاتي جزء في العقل لا في الخارج تحت

ذات كما فيه

مع الماهية

مع الماهية فيكون متقدما على الماهية في التعقل فقط واما العرضي فهو بخلاف الذاتي في تعريفات
الثلاثة اما في الاول فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه واما في الثاني فهو ما يكون معللا
بعلة اما نفس الذات او غيرها كما عرفت واما في الثالث فهو ما لا يتقدم على الذات في التعقل
لكن لا يخفى ان نفس الذات تدخل في التعريف الثالث وذلك لان التعريف الثالث للذاتي
لما كان مخصوصا بالجزء كما عرفت فمقابله يكون بدون اعتبار قيد متناول تناول الذات فينبغي ان
ان يغير التعريف الى انه المغاير الذي لا يتقدم على الذات في التعقل فيخرج الذات لان وجزءها المشترك
المغاير بالاعتبار والتعقل اما في الخارج فلا مغايرة بين الذات والجزء
الكلي اما داخل في الماهية او خارج عنها والداخل اما ان يكون تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين
نوع اخر ومعنى ذلك ان لا يكون جزء مشترك بينهما وراءه بل كل جزء فهو اما داخل فيه وعينه وهو الجنس
كالحيوان فانه تمام الجزء المشترك بين الانسان والفرس اذ لا ذاتي مشترك بينهما الا وهو داخل فيه
او عينه فقوله من ظن وجه انها المشترك هو معناه تمام الجزء المشترك بين مختلفي الحقيقة فلا يرد فصول
الاجناس لعدم كونها تمام الجزء المشترك بين مختلفي الحقيقة وان كانت اجزاء مشتركة واما ان
يكون مميزا للماهية عما عداها وهو الفصل كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن جميع افراد
الحيوان واما ان يكون مركبا من الجنس والفصل وهو النوع الاضافي لانه نوع بالقياس الى ما فوقه
وقد يطلق النوع ايضا على الكلي المقول على الافراد المتفقة الحقيقة والمراد اتفاقها في الحقيقة بسبب
كونها احادا له كالانسان بالقياس الى احاده فانها متفقة الحقيقة بسبب كونها احادا له
لانه تمام حقيقتها المعقولة وان اشتمل كل منها على تشخصات خارجية زائدة على الحقيقة
الانسانية فلا يرد الفصل والخاصة لانهما وان اطلقا على الاحاد المتفقة الحقيقة لكن

معللا بعلة

اتفاق الحقيقة في تلك الاحاد ليس بسبب كونها احادا لهما لعدم كون شيء منهما تمام حقيقة
تلك الاحاد وهذا النوع يسمى النوع الحقيقي الكليات مطلقا بالقياس الى حصصها انوع
لانها تمام حقيقتها فان الحصة من الكلي المضاف الى فرده على ان يكون الاضافة داخلة والمضاف
اليه خارجا كحيوان الانسان وحيوان الفرس ونحوهما ولاشتمال الحيوان الكلي داخل في
حصصه وتمام ماهيتها المرتسمة في العقل فيكون نوعا بالقياس اليها ثم ان الاضافة لما كانت
معتبرة فيها كانت اعتبارية غير موجودة في الخارج ومن هنا تسمعهم يقولون الحصة فرد
اعتباري مدظله والجنس الوسط نوع بالاول والبسيط بالثاني قد عرفت معنى
النوع فاعرف النسبة بينهما وبيان معنى الكلام يتوقف على بيان الجنس الوسط فنقول
الاجناس قد ترتبت متصاعدة في درجات العموم ويجب الانتهاء الى العالي الذي
لا جنس فوقه والا التركب الماهية من اجزاء غير متناهية مرتبة وذلك العالي جنس الاجناس
وقد ترتب متنازلة في درجات الخصوص ويجب الانتهاء الى السافل والا لم تتحقق الانواع
الحقيقية ولا الاشخاص لانهما يكونان تحت جنس الاجناس لاجنس اخر تحته ويسمى ما بين
العالي والسافل من الاجناس المرتبة متوسطات لتوسطها بين العالي والسافل اذا عرفت
هذا فالنسبة بين معنيي النوع العموم من وجه لا العموم المطلق كما توهم بعض فان
النوع بالمعنى الاول يصدق على الجنس الوسط لتركبه من جنس وفصل دون معنى الثاني
لعدم اتفاق احاده في الحقيقة والنوع بالمعنى الثاني يصدق على انواع البسيطة كالعقول
والنقطة والوحدة ونحوها لاتفاق احادها فيها دون المعنى الاول لعدم تركبها لكونها
بسيطة واما اجتماعها ففي مثل الانسان فانه نوع بكلي المعنيين مدظله والخارج عنها
كالاخير خاصة وكالاول عرض عام قد عرفت الداخل وهذا تقسيم الخارج فالخارج عن

الماهية

اجناس متوسطة هي بين عالي جنس سافل وبسيط مطلق

الماهية اما ان يختص بافراد حقيقة واحدة وهي الخاصة كالضاحك المختص بافراد الانسان
وان لم يختص بافراد حقيقة واحدة بل يقع على حقايق مختلفة فهو العرض العام فقوله كالاخيرة
معناه ان الخارج عن الماهية ان كان متفق الاحاد في الحقيقة كالاخير من التقسيم السابق اعني
النوع الحقيقي فهو خاصة لاختصاصها بتلك الاحاد ولا يخفى عدم شموله لخاصة الجنس بالنظر
اليه الا ان يقال انه داخل في التلني في الجملة وقوله وكالاول معناه ان الخارج ان كان مختلف
الاحاد في الحقيقة كالاول فهو عرض عام كالماشي الشامل للانسان وغيره من الاحاد المختلفة الحقيقة
الحقايق مدظله وكل ان امتنع فراقه فلازم لها او للوجود والا فمفارق الخارج عن الماهية
مطلقا ان امتنع فراقه عن الماهية نفسها سواء فرض وجودها في الخارج او لا فهو
لازم الماهية كزوجية الاربعة فانه مما يمتنع مفارقتها لها في نحو من انحاء الوجود
وان امتنع فراقه بالنظر الى وجودها فقط فهو اللازم الوجود واما ان يمتنع فراقه بالنظر
الى الوجود الخارجي كتحيز للجسم وبالنظر الى الوجود الذهني كالكلية للانسان ثم
ان لازم الماهية منه ما هو بين اما بالمعنى الاخص اي ما يلزم الماهية تصوره او بالمعنى
الاعم وهو ما يكون تصوره كافيا في الجزم باللزوم بينهما ومنه ما هو غير بين اي يحتاج
في الجزم باللزوم الى وسط كتساوي الزوايا الثلث من المثلث لقائمتين وان كان
ثبوته للملزوم بلا وسط لا يقال ما هو لازم الماهية يلزم من حصولها في الذهن حصوله
فيكون بينا بالمعنى الاخص فلا يصح التقسيم لانا نقول المعتبر في لازم الماهية حصوله
عند حصولها ولا يلزم ان يكون حصوله مشعورا به ليكون لزومه بينا فان من
تصور المثلث حصل في ذهنه مساواة الزوايا القائمتين ومع ذلك فالمساواة

خاصة جنس شامل

كتحيز

بجوز ان يكون غير مشعور بها وان لم يمتنع فراقه فهو المفارق فاما سريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشباب والشيب مد ظله الحد
عندنا ما يميز الشيء عن غيره مطردا او منعكسا لما فرغ من بيان اقسام
الذاتي والعرضي الذين هما مادة الحد اراد ان يبين صورة الحد والحد الاصولي عنه ليس
ما يميز الشيء عن غيره مطردا ومنعكسا وهو شامل للحد الحقيقي تام او غير تام
والرسمي واللفظي وانما انحصر في الثلاثة لانه ان تميز به صورة حاصلة
في الذهن عما عداه من الصورة الحاصلة فهو اللفظي وان افاد حصول صورة
غير حاصلة فاما ان يكون ذلك بالذاتيات وهو الحقيقي او بالعرضيات
وهو الرسمي ثم ان الحقيقي ان كان بجميع الذاتيات فتام او ببعضها فناقص
ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس التلازم
في الانتفاء اي متى انتفى الحد انتفى المحدود مطردا ومنعكسا حالان من يميز يعني مطلقا
فان انبأ عنه بذاتياته فحقيقي او بلازمه فرسمي اه اقول الحد ان انبأ عن الشيء بذاتياته
فهو الحد الحقيقي وقد عرفت انه قسمان تام وناقص لانه ان كان بجميع الذاتيات
فتام او ببعضها فناقص فالذاتيات في هذا التعريف ان حمل على ما هو اعم من الجميع
والبعض كان تعريف الحقيقي شاملا لكلا قسميه بلا كلام وان حمل على الجميع كما هو ظ
الجمع المضاف كان تعريفا للتام فقط وفي الحاشية ظ الجمع المضاف العموم اي جميع
الحقيقي ذاتياته وح يكون المراد بالحقيقي التام واما المنبئ ببعضها فهو حقيقي ناقص ويمكن

جعله

جعله الرسمي بان يراد باللازم ما يعم الداخل والخارج ولا يرد جميع الذاتيات
فانه ليس لازما لعدم المغايرة والحاصل انا لم نظفر للاصوليين بتصريح في ذلك
فالحكم باحد الامرين بعينه تحكم ولعله خال عن الاسم انتهى وهو ظ فانه اذا اريد
من الذاتيات جميعها يكون الناقص خارجا عن التعريف فاما ان يقال انه داخل
بالمقايسة الى الحقيقي التام اي الحقيقي الناقص هو الذي ينبئ عن الشيء ببعض
الذاتيات واما ان يجعل داخلا في الرسمي والى الثاني اشار بقوله مسطلا ويمكن
جعله ثم ان اول من جعل الحقيقي الناقص داخلا في الرسمي شمس الدين الاصفهاني
في شرحه على مختصر الحاجبي فانه عرف الحد الحقيقي بما انبأ عن ذاتياته الكلية المركبة
وقال ان هذا التعريف تعريف الحقيقي التام واما الناقص فداخل في الرسمي ما
انبأ عن الشيء بلازمه على ان يكون المراد باللازم ما هو اعم من الداخل والخارج
فورد على التعميم دخول الحقيقي التام ايضا في حد الرسمي فاجيب بان اللازم ما غاير
الملزوم وجميع الذاتيات عين الشيء وليس مغايرا له والاستاد المص مد ظله توقف
في كونه حدا حقيقيا او رسميا ووجهه عدم تصريح الاصوليين بشيء من ذلك
فلعله خال عن الاسم واعلم ان المراد بالذاتيات الذاتيات العقلية فخرجت العوارض
المشخصة التي هي ذاتيات للاشخاص من حيث انها اشخاص فانها اجزاء خارجية
لا عقلية فلا يرد ان الاشخاص لا يحد بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة والباطنة
وانما الحد للكليات فلا حاجة الى قيد الكلية في التعريف كما فعله بعضهم وان
الانباء بجميع الذاتيات مستلزم للتركيب فيها فلا حاجة الى قيد المركبة ليخرج

من حيوان وناطق مثلا
فهو ص

الحقيقي الناقص وقد اخذ الحاجبي في تعريفه هذين القيدين وقصد بالاول اخراج الكامل المقصور
الاشخاص وبالثاني اخراج الناقص ونحن قد اوضحنا لك عدم الاحتياج اليهما ثم اعلم انه
لا يمكن ان يكون لشي واحد حدان تامان كل منهما موصل الى كنه الكنه والا لم يكن شي
منهما تاما نعم قد يكون ذلك من حيث العبارة كما في تعريف الانسان مرة بالحيوان
الناطق والاخرى بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة المدرك للكليات فيجعل حد
الاخر مكانها هذا ما يتعلق بالحد الحقيقي واما الرسمي فهو ما انبأ عن الشي بلازم
والمراد باللازم الخاصة الشاملة الظاهرة لان غير الخاصة الشاملة لا يكون منعكسة
وهو شرط في الحد مطلقا وغير الظاهرة لا يجوز التعريف بها ومن هنا ترهم
يقولون الحد الرسمي يختص من بين اللوازم باللازم الظاهر ثم ان معنى كون حد الرسمي
منبئا عن الشي بلازم مع انه لازم انه منبئ عن الشي بسبب كونه لازما واما اللفظي
فهو ما انبأ عن الشي بلفظ مرادف للاول اجلى منه فالمقصود من بيان المعنى الموضوع
له ذلك اللفظ بلفظ اشهر مرادف له او في حكمه ولا يفيد صورة مجردة لم تكن حاصلة
قبل بل يفيد تميز صورة حاصلة ليعرف ان اللفظ موضوع لها كالعقار المعرف بالخمر
وانما قلنا او في حكمه ليدخل التعريف باللفظ المركب الذي لم يقصد تفصيله بل تعين
المجموع من حيث هو فهو في حكم المرادف فان قلت الحد اللفظي هو ذلك اللفظ فلا يصح
ان يقال انه المنبئ عن الشي بلفظ مرادف قلت يصح والمعنى انه منبئ عن الشي بسبب
كونه لفظا مرادفا والتحقيق ان المعرف في الحد اللفظي هو معنى العقار من حيث انه

موضوع له

موضوع له العقار بلفظ اظهر مرادف وهو الخمر فلا اشكال هذا واعلم ان التفتازاني جعل الحد
الرسمي داخلا في اللفظي وصرح بان الحد اللفظي هو بيان معنى اللفظ الموضوع له
سواء كان بلفظ مرادف او بلوازم او بذاتياته وبالغ في ذلك حتى حكم بان الحد اللفظي
بعينه ينقلب حدا حقيقيا بعد العلم بوجود المعنى الموضوع له والحق ان بينهما فرقا
فان الحد اللفظي كما عرفت يفيد تميز صورة حاصلة من بين الصور الحاصلة لا صورة
مجردة لم تكن حاصلة قبل والحد الرسمي يفيد صورة مجردة لم تكن حاصلة قبل وان الحد
اللفظي يناسب المباحث اللغوية والرسمي يناسب المطالب العلمية وما ذكره من
الانقلاب فهو في الحد الرسمي دون اللفظي   محل نظر وعند غيرنا ما يميزه بفصله
مع جنسه القريبين او خاصته معه حد او رسم تامان وبدونه ناقصان   الحد
عند المنطقيين هو ما يتركب من الذاتيات وهو مقابل الرسمي واللفظي فما يميز الشي عندهم
ان ميزه بجنسه وفصله القريبين فهو حد تام وان كان بجنسه البعيد مع فصله او
بفصله فقط فحد ناقص وان ميزه بالخاصة مع جنسه القريب فرسم تام وان كان
بجنسه البعيد مع الخاصة او بالخاصة وحدها فناقص فضمير معه راجع الى الجنس
القريب وما يميزه مبتدأ خبره حد وما بعده وفي الكلام لف ونشر على الترتيب
ثم ان القدماء من المنطقيين جوزوا التعريف بالاعم لانه ما يفيد تميزا في الجملة و
المتأخرون منعوا منه واشترطوا في المعرف المساواة والبحث عنه تطلب من محله
مد ظله وصورة الحقيقي جنس قريب ثم فصل   صورة الحد الحقيقي جنس قريب ثم فصل

اي كون الجنس القريب مقدما على الفصل والفصل متاخر عنه يشهد بذلك كلمة ثم والاخلال بالصورة
يكون اما باسقاط الجنس القريب فقط لدلالة الفصل عليه او بحذف الجنس مطلقا والاقتصار
على الفصل او بتقديم الفصل على الجنس لكن قالوا والاولى ان يجعل الاولين من قبيل الاخلال
بالمادة لتركب بعضها فيها ويمكن توجيهه باستلزام الاخلال بالمادة الاخلال بالصورة
وبان الجنس القريب لما حذف كان الفصل دالا عليه بالتزام فيكون فهم الفصل مقدما على
فهم الجنس فتاخر عن الفصل فاختلت الصورة وهو كما ترى واعلم ان الاخلال بالصورة نقص
في الحد واما الاخلال بالمادة فمنه ما هو خطاء كجعل ما ليس بذاتي جنسا او فصلا او جعل نوع
الشيء مقام جنسه او تعريفه بنفسه او تعريفه بالخفي او الاخفى او بما يتوقف تعقله على تعقله
ومنه ما هو نقص كاستعمال الالفاظ المشتركة بلا قرينة والالفاظ المجازية مطلقا ولا
يكتسب ببرهان والا لدار لو حصل الحاصل اما في التصور او التصديق ؛ اذ حال النسبة لا تعقلها الحد
لا يكتسب بالبرهان ولهذا تفسيران احدهما انه لا يمكن تحصيله في نفسه بالبرهان والآخر
انه لا يمكن ثبوته للمحدود بالبرهان والوجهان المذكوران في المتن مطلقا منطبقان على الثاني
من التفسيرين واما الاول فيختص بالاول منهما فتقرير الدليل الاول على امتناع تحصيل على التفسير الاول
الحد في نفسه بالبرهان ان نقول لا بد في اقامة البرهان على الشيء من تعقله من جهة ما يستدل
عليه فان من اراد الاستدلال على حدوث العالم لا بد له من تصور العالم من حيث الحدوث
فاذا اريد تحصيل الحد في نفسه بالبرهان وجب اولا ان يتعقل من حيث الخصوصية المفصلة

اي من حيث انه تفصيل المحدود ثم يستدل عليه وح فيكون تعقله من حيث الخصوصية متقدما على اقامة
البرهان عليه فلو توقف عليه لزم الدور واذا اردنا تقرير هذا على التفسير الثاني اعني امتناع ثبوت
الحد للمحدود بالبرهان قلنا لا بد قبل اقامة البرهان من تصور المحدود من حيث ثبوت الحد له وجب
التعقل لما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه فتعقل المحدود بالحد حاصل قبل الدليل
ثبوته له فلو استدل عليه ليكون وسيلة الى تصوره بالحد كان دورا وتقرير الثاني ان نقول
لا بد في البرهان من وسط يستلزم المط وهو هنا الحد ثابت للمحكوم عليه وهو هنا المحدود ولما
كان ثبوت الحد للمحدود بينا بنفسه لان الحد عين المحدود مفصلا وثبوت الشيء لنفسه يجزم
العقل بالنسبة بينهما بمجرد تصوره من غير توقف على شيء والبرهان يتوقف على تصور نسبة
قبل اقامته فلو حصل الجزم بالنسبة الحاصل قبل البرهان بالبرهان كان ذلك تحصيل الحاصل الا يقال ليس
الحد عين المحدود وانما هو مغاير له كيف والمحدود مجمل والحد مفصل فاين تحصيل الحاصل لانا
نقول المغايرة هنا انما هي في الملاحظة فقط واما الملحوظ فهو شيء واحد ومثل ذلك لا يرفع الاستغناء
عن البرهان عن المحدود بالدليل واعلم ان هذا الدليل يدل على امتناع ثبوت الحد التام للمحدود بالدليل
ولا يدل على امتناع ثبوت الحد التام مطلقا فان ثبوت الحد الرسمي انما يكون ممتنعا بالبرهان
لو كان اللازم بين الثبوت للمحدود الملزوم يلزم من تصور الملزوم تصوره واما غيره فلا فان قيل يرد على
الدليل الاول النقض بالتصديق اي لو تم دليلكم على امتناع اكتساب الحد بالبرهان لزم عدم
اكتساب التصديق بالبرهان ايضا فانا نقول المستدل عليه في التصديق يجب تعقله قبل الدليل
من جهة ما يستدل عليه فلو ثبت به لزم الدور وقلنا الجواب منع جريان الدليل المذكور في
التصديق فان المط في التصديق الموقوف حصوله على الدليل هو حال النسبة اي اثباتها ونفيها
لا تعقلها وتصورها واما الموقوف عليه الدليل فهو تعقلها وتصورها على وجه الثبوت والنفي

فتغاير الموقوف والموقوف عليه فاين الدور بخلاف حكاية الحد فان المطلوب فيه هو تعقله فقط فلو
استدل عليه لزم الدور لاتحاد الموقوف والموقوف عليه فيه كما اوضحناه ثم انك اذا عرفت ما تلونا عليك
ظهر لك ان الحد لا يمكن منعه لان المنع طلب الدليل وهو ممتنع فيه نعم قد يعارض بحد آخر على الخصم
ثبوته وقد يعترض عليه ببيان خلل في طرده وعكسه وقد يراد اثبات الحد للمحدود فيرجع
الى التصديق ويمنع وهذا في غير الحد اللفظي واما فيه فحيث ان مآل الحكم بان هذا اللفظ موضوع
لذلك المعنى وهو محتاج الى النقل عن اهل الوضع منعه   مطلب فصل القضية قول يصدق او يكذب
لما فرغ من بيان التصورات بما يحتاج اليها شرع في بيان التصديقات وصدر البحث
بعنوان القضية المركبة من المعلومات التصديقية المركب من المعلوم لانه بحث عما هو جزء
قياس او حجة او عكس او نحو ذلك وليس هو الا التصديق ومن يقول التصديق فيها الا يصغى اليه
وعرف القضية بتعريف نفس   انه قول يصدق او يكذب يعني في الحاشية اي بالنظر الى مفهومه
والاغماض عن الامور الخارجة من المقصود وغيره فيخرج نحو الانسان حيوان ناطق اذا قصد به التحديد
ويدخل اذا لم يقصد بل بقي على مفهومه الظاهر اذ المطلوب في الاول توجه الى معلوم بوجه ما ليرتسم
فيه صورة اخرى اتم من الاولى اذ التحديد تصوير ونقش يرسمه الحاد على لوح الذهن لا تصديق
بثبوت الحد للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب بخلاف الثاني وقريب من هذا ما قيل نحو
كلامي كاذب اذا قصد به نفس هذا الكلام او بقي على عمومه مفهومه الظاهر فانه على الاول انشاء
وعلى الثاني خبر انتهى والحاصل ان المعتبر في كون الكلام خبرا كونه بالنظر الى مفهومه مع قطع
النظر عن الامور الخارجة المتضمن اليه من المقصود وغيره محتملا للصدق والكذب فانتفى ثبت
هذا كان خبرا والا فلا فالقائل الانسان حيوان ناطق ان قصد به التحديد يخرج عن القضية

لان المط

لان المطرح هو نقش صورة الانسان في الذهن من غير ان يكون هناك حكم وذكر المحدود الذي هو الانسان
لا لبيان الحكم الذي بالحد عليه بل لتوجه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما ثم الى ان يرتسم به صورة اخرى
اتم من الاولى فلا حكم فيه ايضا ان الحاصل ليس بصدد ثبوت الحد للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب
بل بصدد نقش على لوح الذهن فليس مثله الا كمثل من ينقش صورة فكما ان نقشه لتلك الصورة لا يحتمل
الصدق والكذب كذلك تحديد الحاد المحدود واما اذا قطع النظر عن ذلك القصد ولوحظ فيه الظاهر
لم يكن حدا بل كان محتملا لهما وكذا من قال كلامي كاذب فانه ان نظر الى نفس مفهوم هذا اللفظ كان محتملا
للصدق والكذب واذا قصد به احداث هذا الكلام وانشائه كان انشائيا غير محتمل لهما
انها كلام لنسبته خارج والمراد بالنسبة التامة التي بين طرفي الكلام وبالخارج ما خرج عن مفهوم
اللفظ لئلا يخرج عنه نحو علمت وفهمت من الاخبار ومعنى ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع
النسبة بين الطرفين باثباته او نفي اذا قطع النظر عما في الذهن من هذه النسبة لابد وان تكون بينهما
نسبة في الواقع نسبة ثبوتية او سلبية فهذه النسبة في الواقع هي متعلق هذه النسبة
الذهنية وهي الخارج بالنظر اليها بخلاف الانشاء فانه لا خارج له يقصد به الاخبار وسياتي
لهذا تتمة ان شاء الله تعالى   فان حكم فيها اه   القضية تنقسم بالقسمة الاولى الى حملية وشرطية
لانه ان حكم فيها باثبات امر لامر آخر او نفيه عنه فهي حملية كزيد قائم وزيد ليس بقائم والا فشرطية
ثم ان موضوع الحملية ان كان مشخصا بالتشخصات الخارجية كزيد فهي شخصية وان كان
كليا فاما ان يكون الحكم فيها على الطبيعة باعتبار تحققها في الافراد او الطبيعة من حيث
هي فان كان الثاني فطبيعية لان الحكم فيها على نفس الطبيعة نحو الانسان نوع وقيل مثل هذه
القضية تسمى مهملة لان المحكوم عليه للطبيعة تفيد العموم لا الطبيعة مط ولا مناقشة
في اختيار احد الاصطلاحين وان كان الاول فاما ان يكون الافراد مبينة كلا او بعضا

اولا فان بُيّن كك فهي المحصورة والبيان امّا للكل فكلية او للبعض فجزئية وان لم يبين فهي المهملة ثم ان المحقق في المهملة الجزئية لتحققها سواء اريد بها الكل او البعض بخلاف الكلية فانها ليست كك وسميت مهملة لاهمال السور فيها عند ارادة الجزئية ولتحققها من غير حاجة اليه ولان صرّح اه كل قضية فان لنسبة المحمول الى الموضوع فيها كيفية في نفس الامر كالضرورة والدوام وغيرهما وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية واللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها كذا تسمى جهة القضية فتى صرّح بتلك الكيفية فالقضية موجهة لاشتمالها على ذكر الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة ثم الموجهة قسمان بسيط وهو ما لم يشتمل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كالمثال فانّ معناه ليس الا ايجاب الحيوانية للانسان ونحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة فان معناه ليس الا سلب الحجرية عنه ومركبة وهي ما اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب مثل كل انسان كاتب لا دائما فان معناه ايجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه بالفعل فالمركبة هي ما اشتمل معناها على حكمين مختلفين الا ان يكون لفظها كك فيدخل نحو الانسان كاتب بالامكان الخاص لتركبها من امكانين عامين وتمام ذلك تطلب من فنه قال اقول

واول جزئي الشرطية اه الشرطية على ما عرفه بعضهم انها قضية تنحل بطرفيها الى قضيتين قال اقول واعترض عليه بان الانحلال لا يكون الا الى ما بعد التركيب وطرفا الشرطية ليستا قضيتين بالفعل لعدم احتمالهما الصدق والكذب حال الارتباط وقد يجاب عنه بان طرفيها بعد الانحلال قضيتان شملتان على الحكم فانّ وان كانا بعد التركيب ليستا بقضيتين نظرا الى ان والفاء المانعين عن تمام الحكم والسكوت فاذا حذف ان والفاء عنها عاد الطرفان الى ما كانا عليه

عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا بزيادة شيء اخر فامنه التركيب بعد الانحلال قضيتين بالفعل مشتمل كل منهما على حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار شيء اخر فصحّ ان طرفي الشرطية ليستا قضيتين بالفعل لكنهما ينحل الى قضيتين فان قيل اداة الشرط انما اخرجت الشرط عن كونه قضية اما الجزاء فهو باق على الخبرية واحتمال الصدق والكذب غايته انه قيد بشرط كساير القضايا المقيدة بحال او ظرف قلنا هذا عند اهل العربية فان الشرط عندهم قيد للجزاء والاعتبار بكون الجملة خبرا او انشاء انما هو بالنظر الى الجزاء واما عند المنطقيين فقد خرج كل من الشرط والجزاء عن كونهما قضيتين وانتقل الحكم التام الى اتصال هذا بذاك وانفصاله عنه هذا محصل الجواب تامل اذا عرفت هذا فنقول الجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا لتلوه اياه وانما قيدنا الاول بكونه غالبا لانه قد يتاخر عنه كما في قولنا النهار موجود ان كانت الشمس طالعة ثم الشرطية اما متصلة او منفصلة لانها ان حكم فيها بتعليق نسبة الى الاخرى فمتصلة او بالتنافي بين الجزئين فمنفصلة والاولى اما لزومية وهي التي يصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك كالعلية والمعلولية والتضايف والاول اما ان يكون المقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او يكون التالي علة للمقدم كقولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء والثالث تحقق حيث يكون كل من الامرين بحيث يلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر كقولنا ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابن له وهذا في اللزوم من الطرفين واما في مجرد اللزوم فيكون مجرد الاضافة واما اتفاقية وهي التي يحكم فيها بصدق التالي

ان كانت الشمس طالعة والثاني يتحقق الشرطية بكونهما معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجودا

على تقدير الاول صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد موافقتهما على الصدق كقولنا كلما كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك كقولنا ان كان الخلا
موجودا فالانسان ناطق اذ يكفي فيها صدق التالي فقط لكن تعتبر فيها عدم منافاة صدق
التالي لصدق المقدم والا لم يتصدق اتفاقية كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناهق
هذا كله في الموجبات واما السوالب فالمراد بالسوالب اللزومية ما حكم فيها بسلب لزوم الصدق
وبالسالبة الاتفاقية بسلب الاتفاق في الصدق والثانية اي المنفصلة اما حقيقية وهي التي
يحكم فيها بالتنافي بين جزئيها في الصدق والكذب معا على ما هو حقيقة الانفصال كقولنا
اما ان يكون العدد زوجا او فردا واما مانعة الجمع فقط وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين
في الصدق فقط اي من غير ان يتنافيا في الكذب فقط بل يمكن اجتماعهما عليه كقولنا هذا الشيء
اما ان يكون شجرا او حجرا واما مانعة الخلو وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الكذب
فقط اي من غير ان يتنافيا في الصدق كقولنا اما ان يكون زيد في البحر او لا يغرق
والاخيرتان قد يطلقان على ما هو اعم من الاولى فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي
في الصدق فقط سواء حصل تنافي في الكذب ام لا وبمانعة الخلو ما حكم فيها بالتنافي
في الكذب مطلقا سواء حصل تنافي في الصدق ام لا هذا كله في الموجبات اما السوالب فان
يحكم فيها بسلب التنافي بين الجزئين في الصدق والكذب فهي السالبة الحقيقية
او سلبه في الصدق فقط فالسالبة المانعة الجمع او سلبه في الكذب فقط فالسالبة المانعة
الخلو وتسمية السوالب بهذه الاسماء بناء على التشبيه بالموجبات في الاطراف والا
فليس فيها الانفصال ومنع الجمع والخلو عليه فيها كما لا يخفى منه ظاهر البرهان ان خلا عن ذكر

معز صح

الرفع الخلو عنه ظاهر

لازم

البرهان

لازمه ونقيضه فاقتراني حملي او شرطي والا فاستثنائي هذا شروع في بيان صورة
والمناسب تقديم بيان مادته وكانه لمعلوميته لم يتعرض له اذ معلوم
ان البرهان لا يتركب الا من المقدمات القطعية التي يجب انتهاؤها الى ضروريات بخلاف
الصورة فانها محتاجة الى البيان فالبرهان ان خلا من ذكر لازمه ونقيضه ان لم يكن لازمه
ونقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو اقتراني والمراد من عدم ذكره بالفعل ان لا يكون طرفاه
على الترتيب مذكورين بالفعل وان كانا مذكورين فيه بوجه اخر والاقتراني قسمان اما
حملي ان تركب من الحمليات كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وشرطي ان تركب من الشرطيات
المتصلة او المنفصلة والا اي وان كان اللازم او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي
والمراد ذكره بالفعل على قياس ما عرفت ان يكون طرفاه على الترتيب مذكورين لا ان يكون
اللازم نفسه او نقيضه مذكورا لانهما قضيتان والمذكور جزء قضية منه ظاهر مبتدأ
المطر في الحملي موضوع واصغر وذاته صغرى وجزء محمول واكبر مبتدأ المطر في
القياس الحملي يسمى موضوعا ويسمى ايضا اصغر والمقدمة المشتمل عليه فقوله وذاته
اي صاحبته على ان ذاته فيه مؤنث ذو واضافتها الى الضمير بناء على الشهرة حتى نقل
بعضهم الجواز وفي الحاشية لمفردي مقدمة البرهان ان الحملي عند كل قوم اسم فالمنطقيون
يسمونها موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما به ومحكوما عليه
والنحاة مبتدأ وخبرا ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد بالمحكوم عليه ما
صدق عليه المحكوم به المفهوم نعم كلام النحاة غير شامل لنحو قام زيد فلذا عبر بعضهم
بالمسند والمسند اليه وما يقال من ان المبتدأ والمسند اليه عند النحاة قد يكون سودا

يسمى صغرى وجزء فيه يسمى محمولا ويسمى ايضا اكبر والمقدمة المشتملة عليه يسمى كبرى والمكرر في المقدمتين يسمى اوسط صح

عند المنطقيين فندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور انتهى ولا
يذهب عليك ان التسمية ليست مخصوصة بمفردي مقدمتين البرهان بل جارية
في جميع القضايا الحملية ثم انه لو جعل مكان المبتدا المسند اليه بان يقول والمسند اليه
في المط الحملي موضوع اه لكان اشمل حيث ان المسند اليه في المط الحملي قد يكون غير مبتدا
كما في ضحك كل انسان وما ضحك شيء من الفرس من الشكل الثاني اللهم الا ان يريد بيان
هيئة الشكل الاول فقط لارتداد الباقي اليه مثال وقد يستدل على المط بابطال
نقيضه او بتحقق ملزوم حقيقته الخ الدليل قد يقوم على المط ابتداء فيدل عليه بعينه
كما في بعض القياس المستقيم وقد يقوم عليه بواسطة كان يقوم على ابطال نقيضه
اولاً فيلزم من ذلك صدق المطلوب كما في مسايل الخلف او يقوم على تحقق امر ملزوم
لحقيقة المط اعني ما يكون عكسه ويلزم منه صدق المط ايض وذلك كما في رد الاشكال
الى الاول المحوج الى معرفة العكس وهذا هو السبب الداعي للاصوليين الى ان تحثوا عن
التناقض والعكوس فالنقيضان اه النقيضان قضيتان اينهما صدقت كذبت
اختها وبالعكس اي اينهما كذبت صدقت اختها والمعنى ان صدق كل هو بنفسه منشا
الكذب للاخرى وكذب كل هو بنفسه منشاء الصدق للاخرى وهذا التعريف جامع مانع
من غير زيادة قيد الذات ولا قيد الاختلاف بالايجاب والسلب الخ وقولنا وبالعكس من تتمة
التعريف اما الاول فلانهم قصدوا بزيادة قيد الذات خروج القضيتين اللتين اشتملت
احديهما على ايجاب احد المتساويين والاخرى على سلب الاخر نحو زيد انسان زيد ليس بناطق
ومثل هذا خارج عن تعريفنا لان الكذب احديهما لم ينشا من صدق الاخرى بل هو من

استلزامه

استلزامه لصدق نقيضها اعني زيد ناطق واما الثاني فلانهم قصدوا بزيادة قيد الاختلاف
بالايجاب والسلب خروج نحو هذا فرد هذا جزء وهو خارج عن تعريفنا فان صدق كل ليس منشا الكذب
الاخرى بل هو مع استلزامه لنقيضها واما الثالث فلانهم قصدوا بجعله من تتمة التعريف
خروج الكليتين نحو كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان وهو خارج عن تعريفنا ايض
فان صدق كل ليس بنفسه منشأ الكذب للاخرى بل هو مع استلزامه لصدق نقيضها
فلا حاجة الى جعل قيد وبالعكس من تتمة التعريف كما زعموه فانه اي هو في كلامنا تعريف آخر
بعكس الاول اذا عرفت هذا نقول لابد في تحقيق التناقض بين القضيتين من حصول
ثمان وحدات وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة
الزمان ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل فلو اختلف احدى
القضيتين بانتفاء احدى الوحدات لم يتحقق التناقض لانه يصدق عند اختلاف الموضوع
زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وفي المحمول زيد شاعر زيد ليس بكاتب وقس على هذا فربما زاد بعضهم
على ذلك وحدة الالة وبعضهم ادرج جميع الوحدات الى وحدة الموضوع والمحمول ولا فائدة
مهمة في تحقيق ذلك بل اللازم بيانه ان التناقض ان كان بين القضيتين الشخصيتين
كفى في تحققه مع الاختلاف بالايجاب والسلب الوحدات المذكورة وان كان غيرهما في
القضايا المحصورة اشترط مع ذلك اختلافهما بالكم الكمية اي الكلية والجزئية لان
الكليتين قد يكذبان نحو كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين

هذا التجره

زيرا كه نقيض جزئي كلي است كه بعض الحيوان ليس بانسان باشد

تنصيص فان نحو بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان فلا بد من اختلافهما بذلك
لتحقق بينهما التناقض فنقيض الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان سالبة جزئية نحو بعض الا
الحيوان ليس بحيوان ونقيض الموجبة الجزئية نحو بعض الحيوان انسان سالبة كلية نحو
لا شيء من الحيوان بانسان لا يقال الاختلاف بالكمية مخل بوحدة الموضوع اذ هو في احدهما بعض
الافراد وفي الاخرى كلها فلم يكن فيهما واحدا لانا نقول المعتبر في وحدة الموضوع وحدة الوصف
العنواني وهو لا ينافي الاختلاف بالكمية هذا وفي عبارة الكتاب مناقشة فانها تشعر بعدم
اشتراط الاختلاف كيفا في تناقض الشخصيتين وهو غير صحيح لانه شرط مطلقا كما عرفت وانما
لم يتعرض المص لشرايط الموجهات لانه لم يتعرض للبحث عنها راسا وعكس القضية اه عكس
القضية في الاصطلاح عبارة عن تبديل طرفيها اي جعل الموضوع والمقدم في موضع المحمول
او التالي مع بقاء الصدق اي بحيث يكون الحاصل من التبديل صادقا كالاصل والا فيجوز ان يكون
العكس كاذبا ايضا نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وحاصله ان يكون صدق
الحاصل من التبديل لازما لصدق الاصل لا يتخلف عنه ومع بقاء الكيف اي الايجاب
والسلب بمعنى ان الاصل ان كان موجبا كان الحاصل من التبديل كذلك وان سالبا كان
كذلك وهذا التعريف شامل لعكس الحمليات والشرطيات معا وقد يطلق العكس على معنى
آخر وهو نفس القضية الحاصلة بعد التبديل كالنسخ والمخلوق وبهذا الاعتبار جرى قول
المص فعكس الموجبتين اه فاندفع ما يقال ان العكس بالمعنى المتقدم لا يصدق على ما ذكره

هنا

هنا قد لا يكون جامعا اذا تقرر هذا فنقول عكس الموجبتين اي الكلية والجزئية موجبة جزئية لا
كلية لان المحمول او التالي فيهما قد يكون اعم من الموضوع والمقدم فلو انعكسا كليا لزم صدق
الخاص على كل افراد العام وهو باطل ولا يرد نحو كل انسان ناطق كل ناطق انسان لخصوص المادة
وتخلفه في غيرها بخلاف ما ذكر فانه منطبق على جميع المواد وعكس السالبة الكلية سالبة كلية
فلا شيء من الانسان بحجر ينعكس الى لا شيء من الحجر بانسان والا الصدق نقيضه وهو
بعض الحجر انسان ويلزم منه بانضمامه الى الاصل سلب الانسان عن نفسه هف واما السالبة
الجزئية فلا تنعكس لا كلية ولا جزئية لان الموضوع او المقدم فيها قد يكون عاما فلو انعكسا
لزم سلب العام عن الخاص وانفكاك الملزوم عن اللازم لا يقال الحكم بانعكاس الموجبتين
لا يصح على اطلاقه فان الموجبتين لا يصح على اطلاقه فان الموجبتين الممكنتين
لا ينعكسان على المشهور لان المشهور اعتبار الاتصاف بالوصف العنواني بالفعل
لا بالامكان وح لا ينعكسان وكذا الحكم بانعكاس السالبة الكلية كنفسها على اطلاقه
غير صحيح لان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية غير منعكسة وكذا الحكم بعدم
انعكاس السالبة الجزئية لا يستقيم في اطلاقه لانها اذا كانت احدى الخاصتين
انعكست عرفية خاصة لانا نقول عدم التعرض لاحكام الموجهات يدفع ما ذكرتم والحكم
بانعكاس الموجبتين والسالبة الكلية بناء على الاكثر وكذا الحكم بعدم عكس السالبة
الجزئية لانه الاكثر وتمام تحقيق ذلك موكول الى فنه عكس النقيض اه اقول هذا

قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا كان ناطقا ينعكس الى قد لا يكون اذا كان هذا ناطقا كان حيوانا

نوع اخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل نقيضي الطرفين اي جعل نقيض الجزء الاول
ثانيا ونقيض الثاني اولا مع بقاء الصدق والكيف على ما عرفت في المستوي مثلا عكس
نقيض كل انسان حيوان كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وهذا التعريف للقدماء من
المنطقيين وهو المستعمل في العلوم فلهذا اختاره على تعريف المتاخرين وهو جعل نقيض الثاني
اولا وعين الاول ثانيا مع اختلاف في الكيف فعكس نقيض كل انسان حيوان على هذا لا شيء مما
ليس بحيوان بانسان ووجه عدول المتاخرين عن التعريف الاول انه بناء عليه لا يستقيم عكس
الموجبة الكلية كنفسها وبيان ذلك ان المتقدمين استدلوا على انعكاس الموجبة الكلية
كنفسها بانه اذا صدق كل ج ب صدق كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ليس ج
وينعكس الى بعض ج ليس ب وقد كان كل ج ب هف واجاب المتاخرون بانا لا نم انه لو
لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج لصدق بعض ما ليس ب ج انما الصادق ح ليس بعض ما ليس ب
ليس ج وهو سالبة معدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة المحمول اعني بعض ما ليس ب ج والعام
لا يستلزم الخاص فهذا هو الداعي للمتاخرين الى تغيير التعريف وللقدماء جواب عن هذا وهو
ان يراد بنقيضي الطرفين ما هو بمعنى السلب العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية
للسالبة فكل ما ليس ب ليس ج سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود
الموضوع فاذا لم يصدق تصدق بعض ليس بعض ما ليس ب ليس ج فكان معناه سلب سلب
ج عن بعض ما صدق عليه سلب ب فلا بد ان يصدق على ذلك البعض المسلوب عنه
ب ج ويتم الدليل بان السالبة المعدولة المحمول ليست اعم من الموجبة المحصلة بل مساوية

لها وهذا

لها هذا مجمل الجواب فان اردت التفصيل فعليك بشرح المطالع اذا عرفت هذا فنقول حكم السوالب
هنا حكم الموجبات في المستوي بمعنى انعكاس السالبة الكلية والجزئية سالبة جزئية مثلا اذا
قلنا لا شيء من الانسان بحجر كان عكسه ليس بعض ما ليس بحجر ليس بانسان وبعض الحيوان ليس
بانسان كان عكسه ليس بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان وبالعكس اي حكم الموجبات هنا حكم السوالب
هناك فكان السالبة الكلية في ذلك العكس تنعكس كنفسها كذلك الموجبة الكلية بهذا العكس تنعكس
كنفسها مثلا كل انسان حيوان تنعكس الى كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وكما ان السالبة
الجزئية في المستوي لا عكس لها[2] انه يصدق بعض الحيوان لا انسان ويكذب بعض الانسان
لا حيوان والكلام في الموجبات والسوالب من الموجهات والاعتراض عليه قد تقدم الاشارة
اليه مع جوابه هيئة وقوع الوسطاه هذا شروع في بيان الاشكال الاربعة مع شرايطها
المعتبرة والشكل هو الهيئة الحادثة من وقوع الاوسط عند الحدين اعني الاكبر والاصغر ولا يخ من ان
يكون الوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او عكس
الاول فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وقدم في البحث لانه بين الاشكال
وانتاج ضروبه للمط لا يحتاج الى بيان وقدم الثاني على الثالث لمشاركته الاول في اشرف
مقدمتيه وهي الصغرى المشتملة على موضوع المط والثالث على الرابع لمشاركته الاول في المقدمة
الاخرى والرابع لما كان بعيدا عنه جعل اخيرا ولما كانت الضروب المحتملة في كل واحد من هذه
الاشكال الاربعة باعتبار المقدمتين اللتين كل واحدة منها احدى الاربع يرتقي الى ستة
عشر ضربا حاصلة من ضرب الاربع الصغرى في اربع الكبرى وكان بعضها غير منتج حاول

[2] كذلك الموجبة الجزئية بهذا العكس لا عكس لها ح

ام
اقول

بيان الشروط المعتبرة في كل شكل ليتبين بذلك المنتج من غيره فالشكل الاول يعتبر فيه امران
احدهما ايجاب الصغري وانما اعتبر لتكرر الحد الاوسط وليكون الحكم الثابت له متعديا
الي الاصغر فتلاقي الطرفان بيان ذلك ان الحكم في الكبري لما كان علي ما ثبت له الاوسط وثبت
انتسب اليه ايجابا اذ موضوع القضية ثابت له الوصف العنواني لان عقد الوضع ايجاب قطعا
فلو كانت الصغري سالبة كانت الوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يتلاقي الطرفان لان ما ثبت
له الوسط مسلوب عن الاصغر فلا يندرج تحته فلا يكون الحكم الثابت للوسط فلا ثابتا للاصغر والثاني
كلية الكبري وانما اعتبر ذلك ليعلم اندراج الاصغر تحت الوسط فيثبت له الاكبر بخلاف ما لو كانت
جزئية فانه يجوز ان يكون الوسط اعم من الاصغر بان يكون بعض افراده غير الاصغر فلا يندرج
تحت الحكم الثابت له لجواز كون ذلك الحكم بالنظر الي بعض الاخر فلا انتاج اذا عرفت هذا
فاعلم انه بالشرط الاول تسقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغري السالبة كلية
او جزئية مع الكبري التي هي احدي الاربع وبالشرط الثاني سقط اربع ضروب حاصلة من
اقتران الكبري الجزئية سالبة او موجبة مع الصغري احدي الموجبتين م فيبقي الضروب
في هذا الشكل اربعة والنتايج بينها المحصورات الاربع اشار المصنف الي اثنين منها بقوله فموجبتاه
اي الصغري الموجبة كلية او جزئية مع موجبة الكبري الكلية وانما حملنا علي الكلية بملاحظة
الشرط السابق ينتج موجبتيها اي موجبتي الاربع اي الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء
عبادة وكل عبادة بنية فكل وضوء بنية والثاني نحو بعض الدجاج حلال وكل حلال حرام
فبعض الدجاج حرام وهذان ضربان من ضروب هذا الشكل الاول منهما الضرب الاول منه

والثاني

والثاني الضرب الثالث منه واشار الي الاخيرين بقوله ومع سالبتيه وهو عطف علي موجبتيه والمراد
موجباته اي الصغري الموجبة كلية او جزئية مع سالبتيه اي الكبري الكلية لما عرفت تنتج سالبتي الاربع
الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة بغير نية فلا شيء من الوضوء بغير
نية والثاني نحو بعض البالغين سفيه ولا شيء من السفيه بمضي تصرفه فبعض البالغين ليس
بمضي تصرفه وهذان ضربان اخران من ضروب الاول منهما الضرب الثاني والثاني الضرب الرابع
وما هو محمولهما اه اذا كان الاوسط محمولا في المقدمتين الصغري والكبري فالهيئة الحاصلة
من اجتماع المقدمتين كذلك هي الشكل الثاني ويشترط في انتاجه امران الاول اختلاف مقدمتيه
في الكيف اي الايجاب والسلب وانما شرط ذلك لان انتاجه لا يكون الا برده الي الشكل
الشكل الاول ولما كان مخالفته للاول في الكبري كان رجوعه اليه يتحقق بعكس احدي مقدمتيه
بجعل كبري فلو كانت مقدمتاه موجبتين كان عكس ما يعكس منهما جزئية وهي لا تصلح كبري
في الشكل الاول ولو كانت سالبتين كان ما يعكس منهما سالبة ايضا فلا ترجع الي الاول اذ
الصغري سالبة وقد عرفت اشتراط ايجابها فيه الشرط الثاني كلية كبراه وانما اشترط ذلك
لانها ان كانت هي التي تنعكس فاشتراط كليتها واضح لان الجزئية عكسها جزئية وهي لا تصلح
كبري للاول وان لم تكن التي تنعكس كان المنعكس الصغري فلو عكستها وجعلت كبري انتج
صغري الاول فلا بد من ان يكون النتيجة مما يصح عكسها لان عكسها هو المط والنتيجة سالبة
جزئية وهي لا تنعكس علي ما عرفت سابقا ومما ذكرناه ذكره يظهر ان النتيجة في الشكل لا يكون الا
سالبة لان انتاجه انما يكون بالرد الي الاول وهو انما يكون بعكس احدي مقدمتيه فجعلها

كبري الاول فلا بد من ان يكون سالبة كلية لينعكس كذلك فيكون القياس المنتظم على هيئة
الشكل الاول بعد الرد اليه كبراه سالبة كلية وما هو كذلك لا يكون نتيجته الا سالبة فهي اما
عين النتيجة او عكسها السالبة وايا ما كان فالنتيجة سالبة اذا عرفت هذا فالضروب
المنتجة في هذا الشكل اربعة كالاول لانه بالشرط الاول سقط ثمانية حاصلة من اقتران
الصغري الموجبة كلية او جزئية والصغري السالبة كلية او جزئية مع الكبري السالبة كلية
او جزئية وبالشرط الثاني سقط اربعة ضروب حاصلة من اقتران الصغري الموجبة كلية او
جزئية مع الكبرى السالبة جزئية ومن اقتران الصغري السالبة كلية او جزئية مع الكبري
موجبة جزئية فبقي بعد ذلك اربعة ضروب اشار المص الي اثنين منها بقوله فكليتا
كلية اي الصغري الكلية موجبة او سالبة مع الكبري الكلية سالبة او موجبة ينتجان
كلية سالبة وهذان الضربان هما الاول والثاني من هذا الشكل فالاول نحو كل غائب مجهول
الصفة ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة فلا شيء من الغائب يصح بيعه وبيانه
بعكس الكبري فيرد الي الاول منتجا الي المط الثاني نحو لا شيء من الحلال بمزيل العقل وكل مسكر
مزيل العقل فلا شيء من الحلال بمسكر وبيانه بعكس الصغري وجعلها كبري فيرد الي الاول
منتجا بعكس المط فينعكس النتيجة اليه واشار الي الاخيرين منها بقوله ومختلفاه جزئية
اي الكبري الكلية سالبة او موجبة مع الصغري الجزئية موجبة او سالبة ينتجان سالبة جزئية
وهما اشاره الي الضرب الثالث والرابع من هذا الشكل فالثالث هو كون الكبري سالبة كلية
والصغري موجبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء من صحيح البيع بمجهول فبعض الغائب

ليس

ليس يصح البيع وبيانه بعكس الكبري كالاول والرابع هو كون الكبري موجبة كلية والصغري
سالبة جزئية فالنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الدجاج ليس بحرام وكل حلال حرام فبعض الدجاج
ليس بحلال وبيانه بعكس الكبري عكس النقيض ليرجع الي كل ما ليس بحرام ليس بحرام بحلال فينتج
المط واما الصغري فلا بد من ردها موجبة سالبة المحمول ليصح صغري الاول وما هو موضوعها
الوسط المكرر في المقدمتين ان كان موضوعا فيهما فتلك الهيئة الحاصلة هي الشكل الثالث
ويشترط فيه امران الاول ايجاب الصغري وانما اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون الا
بالرد الي الاول ولما كان الرد الي الاول انما يكون بعكس احدي مقدمتيه وجعلها صغري
لموافقته اياه في الكبري فما يعكس من احدي مقدمتيه اما الصغري او الكبري و
الصغري السالبة عكسها سالبة وهي مما لا تقع صغري الاول والموجبة عكسها
جزئية فاذا جعلت صغري الاول والصغري التي هي سالبة فرضا اذا جعلت كبري
الاول انتج سالبة جزئية فلا بد من عكس النتيجة ليلزم المط وهي لا تنعكس الشرط
الثاني كلية احدي مقدمتيه وانما اشترط ذلك لان انتاجه لما كان بالرجوع
الي الاول وكبري الاول كلية فلو كانتا جزئيتين لا يصح شيء من المقدمتين لكبروية لا
بنفسها ولا بعد عكسها لان عكس الجزئية جزئية واذا عرفت هذا فالضروب النتيجة
في هذا الشكل ستة لانه بالشرط الاول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغري السالبة كلية او جزئية مع
موجبة جزئية مع الكبري الجزئية موجبة او سالبة فبقي ستة ضروب اشار الاستاذ
المص الي ثلثة منها بقوله فموجبتاه اي الصغري الموجبة كلية او جزئية مع موجبة

الكبري احدي كا وبالشرط الثاني سقط اربعة حاصلة من اقتران الصغري

١٢ الا اربعة

كليته الكبرى وبالعكس اي موجبة كلية هي صغرى مع موجبتين كلية وجزئية كبرى تنتج موجبة
جزئية فالاول موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو كل مسكر حرام وكل مسكر مزيل العقل
فبعض الحرام مزيل للعقل وبيانه بعكس الصغرى ليرجع الى الاول منتجا للمط وهذا هو الضرب
الاول منه الثاني موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو بعض البقر مقتات وكل
بقر بوي فبعض المقتات بوي وهذا بعكس الصغرى كما قبله وهذا هو الضرب الثالث منه
الثالث موجبة كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى نحو كل مسكر مزيل للعقل وبعض المسكر حرام
فبعض المزيل للعقل حرام وبيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى لينتج عكس المط وينعكس اليه
وهو الضرب الخامس منه واعلم ان قول المص وبالعكس يستخرج منه ضرب واحد فقط وهو ما اذا
كانت الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة جزئية واما الضرب الاخر وهو ما اذا كانت الصغرى
موجبة كلية والكبرى موجبة جزئية واما الضرب الاخر وهو ما اذا كانت الصغرى موجبة كلية
والكبرى موجبة كلية ايضا فمعلوم حاله من قوله فموجبتاه مع موجبة كلية فلهذا حكمنا بان المجموع
اشارة الى ثلثة ضروب اشار الاستاد مد ظله الى الثلثة الاخر بقوله ومع سالبة هو معطوف
على ما قبله فهو في تقدير موجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع سالبة كلية او جزئية
اي كبرى تنتج سالبة جزئية لكن سقط من هذا الاربعة واحد وهو ما اذا كان الصغرى موجبة
جزئية والكبرى سالبة جزئية باشتراط الكلية في احدهما فبقي ثلثة فالاول موجبة كلية صغرى
مع سالبة كلية كبرى نحو كل بر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه كالاول وهذا هو كليتين
الضرب الثاني من هذا الشكل والثاني موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو بعض

الدجاج
الجلال

الجلال
دجاج ولا شيء من الجلال بمباح الاكل فبعض الدجاج ليس بمباح الاكل وبيانه كالاول ايضا
وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه والثالث موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى نحو
كل من يصح بيعه يصح تصرفه وبعض من يصح تصرفه بيعه ليس بسفيه فبعض من يصح تصرفه ليس
بسفيه وبيانه ان يجعل الكبرى موجبة سالبة المحمول فتعكس الى موجبة سالبة الموضوع
ويجعل صغرى الاول والصغرى كبراه فينتج عكس المط وينعكس اليه وهذا هو الضرب السادس
من هذا الشكل وعكس الاول اه . عكس الشكل الاول اي كان الوسط موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى هو الشكل الرابع ويشترط في انتاجه احد امرين اما ايجاب مقدمتيه مع
كلية صغراه . او اختلافهما في الايجاب والسلب مع كلية احدهما وانما اشترط ذلك لانه لو
انتفى ذلك يحصل احد ثلثة امور اما الايجاب مقدمتيه والصغرى جزئية او سلبيتهما
او اختلافهما كيفا مع جزئيتهما وكل منها موجب لاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما الاول
فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق هنا الايجاب ولو ابدل الكبرى
بكل فرس حيوان كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق لا شيء من الانسان بحمار ولا
شيء من الفرس بانسان والحق السلب ولو ابدل الكبرى بقولنا لا شيء من الناهق بانسان كان
الحق الايجاب واما الثالث فلان الموجبة ان كانت صغرى يصدق بعض الناطق انسان
وبعض الحيوان ليس بناطق والحق الايجاب ولو ابدلنا الكبرى ببعض الفرس ليس بناطق كان
الحق السلب وان كانت كبرى صدق قولنا بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان
انسان والحق الايجاب ولو ابدلنا بقولنا بعض الناطق انسان كان الحق السلب اذا عرفت
هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل ثمانية لانه سقط بذلك الشرط ثمانية ضروب حاصلة

المحمول نحو
كبرى موجبة سالبة ليس بسفيه
بعض من يصح بيعه
عكس شد بموجبة سالبة الموضوع
نحو بعض من ليس بسفيه يصح بيعه
صغرى شكل اول قرار داده شد نحو
بعض من ليس بسفيه يصح بيعه
وكل من يصح بيعه يصح تصرفه
نتيجه داد بعض من ليس بسفيه
يصح تصرفه عكس شد نتيجه مطلوب
حاصل شد

او جزئية

من اقتران الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغرى السالبة كلية
ومن اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى السالبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغرى الموجبة
جزئية مع الكبرى سالبة جزئية وبالعكس فبقى ثمانية ضروب اي المنتجة في هذا الشكل اشار الا ذ الى
اربعة منها بقوله موجبة الكلية اي الصغرى الموجبة الكلية معها اي مع الاربع ينتج موجبتها اي موجبة
الاربع والمراد بها الموجبة الجزئية لان هذا الشكل لا ينتج الموجبة الكلية كما عرفت وسالبتها اي سالبة
الاربع والمراد بها السالبة الجزئية فالاول موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى تنتج موجبة
جزئية نحو كل عبادة مفتقر الى النية وكل وضوء عبادة فبعض المفتقر الى النية عبادة وضوء
وبيانه بعكس الترتيب ليرد الى الاول منتجا موجبة كلية عكسها المط وهذا هو الضرب الاول من ضروبه
الثاني موجبة كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل وضوء عبادة وبعض المفتقر الى النية
وضوء فبعض العبادة مفتقر الى النية والبيان كالاول وهذا الثاني من ضروبه الثالث موجبة كلية صغرى
مع سالبة كبرى كلية ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شي من الوضوء بمباح فبعض المستغنى
عن النية ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين وهذا الضرب الرابع من ضروبه الرابع موجبة كلية صغرى مع
سالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو كل مسكر ناقض وبعض الحلال ليس بمسكر فبعض الناقض ليس
بحلال وبيانه بعكس الكبرى ليرجع الى الثالث وقد عرفت حكمه وهذا هو الضرب السابع من ضروبه اشار
ضربين مدخلا الى الاخرين الاخرين بقوله وسالبة الكلية اي الصغرى السالبة الكلية مع اولى الاربع والمراد
اولى الاربع مع الكبرى حال كونها اعني الموجبة الكلية والجزئية سالبة كلية او جزئية اي ينتج سالبة كلية او جزئية
فالاول سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية ~~او جزئية كبرى ينتج سالبة كلية~~

او جزئية
نحو لا شي

او جزئية اي ينتج نحو لا شي من العبادة بمستغنية عن النية وكل وضوء عبادة فلا شي من المستغني عن
النية بوضوء وبيانه بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ليرجع الى المط وهذا هو الضرب الثالث من
ضروبه الثاني سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى نحو لا شي من السفيه بمضي تصرفه و
بعض البالغين سفيه فبعض المضي تصرفه ليس بسفيه وبيانه بعكس الترتيب
ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجة ليرجع الى المط وهذا هو الضرب الثامن من ضروبه واشار
الضربين من ظل الى الجزئيتين الباقيين بقوله كجزئيته اي تكون النتيجة في القسمين المتقدمتين سالبة
كلية وتكون سالبة جزئية كما تكون سالبة جزئية مع جزئية فيما اذا كان الكبرى الصغرى جزئية موجبة او جزئية
سالبة مع خلافيهما كليا اي مع الكبرى الكلية السالبة او السالبة ~~او السالبة~~ او الكبرى
الكلية الموجبة والمراد بالخلاف كليا الخلاف بالايجاب والسلب والكلية والجزئية
فالاول موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الممنوع من
التصرف بالغ ولا شي من العاقل ممنوع التصرف فبعض البالغ ليس بعاقل وبيانه
بعكس المقدمتين دون الترتيب وهذا الضرب الخامس من ضروبه والثاني سالبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الناقض للطهارة ليس بمزيل للعقل
وكل مسكر ناقض للطهارة فبعض المزيل للعقل ليس بمسكر وبيانه بعكس الصغرى
ليرجع الى الثاني وينتج المط وقد عرفته وهذا الضرب السادس من ضروبه هذا وقد اختلفا
في تلك ضروب من هذا الشكل وهي السادس والسابع والثامن فالمتقدمون لم يعدوها من
الضروب المنتجة والمتأخرون عدوها منها وهذا المقام لا يليق بنقل متمسك الفريقين

والحـــق كونها منتجة كما اختاره الاستاذ المعلم منطقه وبيّنّا لك

واعلم انك لو نظرت بدقتها الى ما شرحنا لك كلام الاستاد المظهر لك
في عبارة المتن من الاختصار البالغ المفيد الذي لا بد ركبه الا بمن حصل

قال فصـــل الاستثنائي اه اقول فرغ من القياس الاقتراني شرع في
القياس الاستثنائي وهو ضربان لانه ان حكم فيه بتعلق نسبة على اخرى بحرف
الشرط فمتصل وان حكم بالتنافي بين الجزئين فمنفصل والمتصل قد عرفت ان الجزء الاول منه
يسمى مقدما والثاني تاليا فنقول الاستثناء فيه اما العين المقدم واما نقيض التالي
لان الاستثناء غيرهما لا يلزم شيء فان كان الاستثناء فيه العين المقدم لزم عين التالي
نحو ان كان هذا سفيها فتصرفه غير مضي لكنه سفيه فيلزم ان تصرفه غير ممضى لان التالي
لازم للمقدم فلو ثبت المقدم مع عدم التالي جامع وجود الملزوم عدم اللازم فاين اللزوم ولا
يلزم من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون التالي اعم وتحقق اللازم الاعم
لا يوجب تحقق الملزوم الاخص لجواز تعلقه في غيره ثم ان اكثر استعمال ما يستثنى فيه عين
المقدم ان يكون الشرطية مذكورة بلفظ ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود كما
في هذه حيث انه علق وجود التالي بوجود المقدم وقد تستعمل قليلا فيما استثنى فيه نقيض
التالي فانها لما كانت دالة على ارتباط الوجود بالوجود جاز استعمالها في شرطية ايضا لا
ليتوصل باحدهما الى الاخرى بل لينتقل من انتفاء وجود التالي الى انتفاء وجود المقدم و
ان كان الاستثناء فيه لنقيض التالي لزم نقيض المقدم نحو لو كان هذا بالغا عاقلا
لوجب عليه الصلوة لكنها لم يجب فيلزم انه ليس بالغا عاقلا لان التالي لازم للمقدم

فلوارتفع

فلو ارتفع مع وجود الملزوم جامع وجود الملزوم عدم اللازم فاين اللزوم ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم
نقيض التالي لجواز ان يكون التالي اعم ودفع الملزوم الاخص لا يوجب دفع اللازم
الاعم واكثر استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي ان يكون الشرطية مذكورة بلفظ لو
فان غالب استعمالها في مقام الاستدلال لارتباط وجود الثاني لوجود الاول مع انتفاء
الثاني فيعلم انتفاء الاول وانما قلنا ان غالب استعمالها في ذلك المقام لانها في اللغة موضوعة
لتعليق وجود مقدر للثاني بوجود مقدر للاول في الزمان الماضي فيفهم منها انتفاؤهما
معا على معنى ان سبب انتفاء الثاني هو انتفاء الاول في نفس الامر من غير ملاحظة ان سبب العلم
بانتفاء الاول ما ذا بل هما معلومان للمخاطب من غير استدلال من احدهما على الاخر ثم
انها قد يستعمل لمجرد لزوم الجزاء وثبوته في جميع الازمنة من غير قصد الى تعليق عدم
الملزوم بعدم اللازم او عكسه نحو لو اخفتني لا تنبت عليك ولو لم يخف الله لم يعصه و
الكلام في ذلك يستدعي بسطا لا يليق المقام اكثر مما اوردناه واما منفصل اه
الاستثنائي المنفصل يلزم التنافي بين امرين في الوجود والعدم ليلزم من وجود احدهما
عدم الاخر وبالعكس لانه لو لم يكن بينهما تناف مع انه لا لزوم بينهما صريحا والا رجع الى المتصل
لكان احدهما لا يستلزم الاخر اصلا لا من حيث الوجود ولا العدم فلا لزوم فلا استدلال
بين الجزئين اما اثباتا ونفيا معا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما ولا الارتفاع وح يكون الاربع
نتائج اثنتان باعتبار الاثبات الذي فيه استثناء العين لان وجود احدهما مستلزم
لعدم الاخر ووجود الاخر مستلزم لعدمه واليهما اشار بقوله فمن اثبات كل نقيض الاخر و
اثنان باعتبار النفي الذي فيه استثناء النقيض لان نقيض احدهما مستلزم لعين الاخر

وبالعكس واليه اشار بقوله ومن نقيضه عينه ومثاله قولك هذا الانسان اما بالغ او صبي لكنه صبي فليس ببالغ فليس بصبي فبالغ لكنه ليس ببالغ فصبي وان كان التنافي بين الجزئين اثباتا فقط لا نفيا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما ويمكن الارتفاع لزم القسمان الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم لنقيض الاخر وهو المراد من قوله فالاولان اي فيلزم الاولان ومثاله قولك هذا الانسان اما سفيه او يصح تصرفه لكنه يصح تصرفه فليس بسفيه لكنه سفيه فلا يصح تصرفه ولا يكون للقسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر لجواز انتفائهما معا كما في المفلس وان كان التنافي بين الجزئين نفيا لا اثباتا بان يمتنع ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما لزم القسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر وهو المراد من قوله فالاخيران اي فيلزم الاخيران ومثاله قولك هذا اما لا رجل او لا امراءة لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراءة لكنه بلا امراءة فهو لا رجل ولا يلزم فيه القسمان الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم لنقيض الاخر لجواز اجتماعهما معا كما في الحجر ويرد الاقتراني اه القياس الاقتراني يمكن رده الى الاستثنائي فالى الاستثنائي المتصل وذلك بان يجعل الوسط ملزوما مقدما والمطلوب لازما تاليا فنحو قولك الطواف صلوة وكل صلوة بوضوء يرجع الى ان الطواف ان كان صلوة فهو بوضوء لكنه صلوة والى المتصل وذلك بان يذكر نقيض الاكبر مع الوسط ويردد بينهما فان نقيض الاكبر مناف للوسط ومقابل له ففي المثال المذكور تقول الطواف اما صلوة او ليس بالوضوء

لكنه صلوة فهو ليس بلا وضوء وكذا يمكن رد القياس الاستثنائي الى الاقتراني اما المتصل فانه يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل محمول التالي على محمول المقدم ويجعل ذلك كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان تصرفه غير ممضي لكنه سفيه يقال هذا سفيه وكل سفيه تصرفه غير ممضي وفيما استثنى فيه نقيض التالي يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل نقيض محمول المقدم على نقيض محمول التالي ويجعل كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان تصرفه غير ممضي لكنه ليس تصرفه غير ممضي هذا ليس تصرفه غير ممضي وما ليس تصرفه غير ممضي ليس سفيها فهذا ليس سفيها واما المنفصل فمثل المتصل فيجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويفعل كما عرفت ففي نحو هذا الانسان اما صبي او بالغ لكنه صبي يقال هذا صبي وكلما كان صبيا فليس ببالغ ينتج هذا ليس ببالغ واعتبر مثل هذه في الاقسام الباقية المطلب الثاني اه لما كان الحاجة الى بيان المبادي اللغوية لهذا الفن توجب ان يتكلم عليها وعلى افادتها المعاني كما تقدم ان عمدة ما يستمد منه هذا الفن هو العربية فلذلك ترى المصنف يتكلم في تعريف اللغة وطريق ثبوتها واقسامها ونحو ذلك من المباحث المتعلقة بها الاتية ان شاء الله تعالى فاللغة لفظ وضع لمعنى وهذا التعريف شامل للمفرد والمركب الموضوع بالوضع الشخصي كالاعلام والنوعي كالمشتقات وامثالها وطريقها اه طريق معرفة اللغة هو النقل لان كون اللفظ موضوعا لمعنى من الممكنات وهي من حيث هي كذلك لا يستقل بها العقل لتساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فلا بد من انضمام امر آخر اليه ليجزم باحد طرفيه وهو لا يتصور في اللغات الا النقل ثم النقل يكون بالتواتر المفيد للقطع وبالاحاد المفيد للظن فاللغات الثابتة بالاول لا يقبل التشكيك اصلا كالارض والسماء والحر والبرد و

الثابتة بالثاني تقبل التشكيك كاللغات العربية هذا وبعضهم انكر ثبوت اللغات بالاحاد وبالتواتر وحكم بانه لا قطع في وضع شيء من اللغات وذكر في معرض ذلك تشكيكات فقال ان اكثر الالفاظ دوّرنا على الالسن واستعمالنا فيما بين المستعملين هو لفظ الله تعالى ومع هذا فقد اختلف فيه وفي اشتقاقه وان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا التواتر فلا يحصل الجزم بقولهم وانهم يجوز ان يكون نقلوا غلطا لانه عليهم جايز والجواب انه ان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات الثابتة بالقسم الثاني فقط فذلك حق لا ينافي ما نقوله لانا ندعي الظن فيها والاحتمالات المرجوحة انما تنافي القطع لا الظن وان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات مطلقا لعدم التواتر في شيء منها فلا يخفى ان ذلك سفسطة وقدح في الضروريات لانا نعلم قطعا تواتر نحو السماء وامثاله ونعلم قطعا انه موضوع لمعناه ثم ان ههنا وجها آخر لمعرفة اللغة وهو استنباط العقل من النقل العلم بالوضع كما يقال ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء لاي فرد يراد وان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد تراد وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن متناولا لجميع الافراد لم يجز اخراج اي فرد او افراد تراد يعلم انه موضوع للعموم لا يقال قد صرحوا بان اللغات تثبت بالنقل على احد الوجهين المقدمتين وهذا مناف لانا نقول لم يريدوا بذلك ثبوته بالنقل فقط من دون ان يكون للعقل في ذلك مدخل ضرورة توقف العلم بالوضع على صدق المخبر وهو عقلي بل ارادوا ان يكون للعقل بذلك مدخل والثابت بهذا القسم لا يخرج عن احد القسمين وان كان للعقل دخل في ذلك قيل والحاصل

ان معرفة وضع اللفظ انما تثبت بالنقل البحت او بمعونة من العقل واما بالعقل الصرف فلا اقول المعرفة لا تختص بالنقل البحت بل لا بد في ذلك من حكم للعقل كما عرفت نعم معرفة الوضع قد يكون بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك وقد يكون بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وللعقل في كليهما دخل ولا تثبت اللغة بالقياس اقول اختلفوا في ثبوت اللغة بالقياس فجوزه قوم وانكره آخرون والحق عدم جوازه وان طريق ثبوتها النقل المنحصر في القسمين كما عرفت ولا بد قبل ايراد الحجاج من تحرير محل النزاع اقول لا نزاع لاحد فيما ثبت عمومه بالنقل عن اهل اللغة كالرجل الذي يصح اطلاقه على بعض افراد الانسان الذي لم يطلقه عليه اهل اللغة وبالاستقراء كرفع الفاعل الذي لم يسمع رفعه منهم لان ذلك ليس فيهما قياسا لثبوت العموم بالنقل والاستقراء انما النزاع في تسمية شيء مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعين مسمى بذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما تدور التسمية بذلك الاسم في الاصل مع وجوده وعدمه كالنبيذ المشارك للفقاع في تخمير العقل الذي تدور تسميته بهذا الاسم معه وجودا وعدما فهل تصح التسمية بالخمر لوجود ذلك المعنى فيه او لا والحق انه لا يجوز ذلك الا اذا ثبت نقل عن اهل اللغة في التسمية بذلك وح يكون ثبوته بالنقل لنا على ذلك انه لو جاز اثبات اللغة بالقياس لكان ذلك اثباتا بالمحتمل وهو باطل اما الاولى فلانه يحتمل المنع من اهل اللغة كما يحتمل الجواز الا ترى انهم منعوا طرد الادهم في غير الفرس مع ان التسمية دايرة مع السواد وجودا وعدما فانه سكوت الواضع عن التصريح كما في ... جواز الوضع محتمل واما الثاني فلان اللغة لو ثبتت بالمحتمل للزم ثبوتها من وضع يقوم فيه

الاحتمال وان لم يكن هناك قياس وهو باطل اتفاقا وفي الدليل بحث لانه ان اراد بالاحتمال في
الملازمة مجرد الاحتمال من غير استناد الى امارة وقرينة فالملازمة ممنوعة كيف وعلى
تقدير اثبات اللغة بالقياس لا يكون اثباتها باحتمال كذلك بل باحتمال مستند الى
امارة وان اراد به الاحتمال المستند الى الامارة قرينة فبطلان التالي مم وما ذكر لا يدل
عليه تنامل القائلون بجواز اثبات اللغة بالقياس استدلوا على ذلك بان التسمية
بالاسم دايرة مع ذلك المعنى وجودا وعدما كالتسمية بالخمر مثلا فانها دايرة مع التخمير
للعقل وجودا وعدما اى ان وجد جعلت التسمية وان لم يوجد كحالة كونه عصيرا
او خلا لم تصح التسمية والدوران يفيد الغلبة ظنا فيكون ذلك المعنى علة للتسمية
بذلك ظنا فاينما وجد ظننت التسمية كما هو مقتضى العلية والجواب المعارضة
بالقلب وحاصله ان التسمية بالخمر دارت مع المعنى ومع المحل ايضا وهو كونه ماء
العنب لانه كلما تحقق ذلك المحل تحققت التسمية وكلما عدم عدمت فدل
ذلك على ان المعنى معتبر على سبيل الجزئية وان العلة مركبة منه ومن المحل فلا يصح التسمية
بتحقق المعنى فقط من دون المحل وحاصله ان المسمى لغة بذلك الاسم هو المحل المتحقق
فيه ذلك المعنى فكان المجموع علة للتسمية فلا يتعدى التسمية بذلك الاسم الى
غيره وان وجد فيه ذلك المعنى لعدم تحقق المجموع والوضع اه المشهود عليه المحققون
من اهل العربية [illegible] ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي بوضع الواضع وذهب

عباد

عباد بن سليمان الضيمري واهل التكسير الى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بسببها
نشأت دلالة اللفظ على المعنى لنا انه لو كان دلالة اللفظ على المعنى بسبب المناسبة
الذاتية لما صح وضع اللفظ الدال على المعنى لنقيضه او لضده مع انه صحيح بل واقع
كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض بيان الملازمة انه لو وضع
اللفظ لنقيض معناه الاول او لضده فاما ان يدل في ذلك الاصطلاح على الثاني
دون الاول وهو باطل والا لتخلف ما بالذات عنها وهو محال لا يقال يمنع تخلف ما
بالذات فانه لا يلزم من عدم الدلالة على المعنى الاول بحسب هذا الاصطلاح
وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة مطلقا ليحصل تخلف ما بالذات لانا نقول
ما بالذات لا يتخلف عنها بحال فذلك فتخلفه بحسب ذلك الاصطلاح يرفع كون
الدلالة عليه بالذات ولا حاجة الى فرض ذلك في موضع اخر المعنى الاول فيه
دائما مثل ذلك ممكن وان انكاره مكابرة كما فعله بعضهم او يدل عليهما معا
وهو باطل ايضا لان ما بالذات لا يختلف فلا يجوز ان يكون اللفظ الواحد دالا
بالذات على المتقابلين مناسبا اياهما لا يقال يجوز ان يكون للفظ مناسبة
ذاتية بالنظر الى النقيضين والضدين باعتبار ما يحصل الدلالة لانا نقول
دلالته على احدهما لو كانت بالذات لما دل على الاخر قطعا والا لاختلف ما بالذات
استدلوا على ان الدلالة باعتبار المناسبة الذاتية بانه لولا المناسبة
الالفاظ الى المعاني لم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني والتالي باطل بيان

اللازمة انه لو اختصت فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعين او
فان كان يلزم التخصيص بلا مخصص لان المفروض عدم المناسبة وان لم يكن
يلزم الاختصاص بلا مخصص وهما محالان والجواب انا نختار ان هناك تخصيصا
قولكم يلزم التخصيص بلا مخصص قلنا ممنوع اذ لا يلزم من عدم المناسبة عدم
المخصص لجواز ان يكون المخصص ارادة الواضع فان كان هو الله تعالى كانت
الارادة الصالحة للتخصيص في الوضع منه تعالى كارادته تخصيص حدوث
الحادث بوقته فانها مخصصة لتخصيص الحدوث بذلك الوقت مع ان نسبتها
الى جميع الاوقات على السوية وان كان الواضع هو الناس كانت تلك الارادة
كارادتهم تخصيص الاعلام بالاشخاص مع تساويها لا يقال تعلق الارادة باحد
المقدورين دون الاخر من دون غرض داع مستلزم للترجيح بلا مرجح لانا نقول
الممتنع هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح كما ثبت في محله واللازم هو الثاني
لا الاول وفرق ما بينهما ثم ان هذا المذهب لما كان بديهي البطلان والفساد
لما فيه من مخالفة الفرائض اول السكاكي بحمله على خلاف ظاهره وقال مراد القايل
ان المناسبة بين اللفظ ومدلوله كما وضع الفصم بالفاء التي هي حرف
رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي
هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين وامثال ذلك

وهو اما الله سبحانه لما بين بطلان الدلالة بالمناسبة الذاتية وثبت ان الدلالة انما يكون
بالوضع وحيث انه لا بد له من واضع حاول بيانه فنقول اختلفوا في واضع اللغات
لمعانيها فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى
وانها توقيفية بمعنى انه تعالى وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة لمعانيها
اما بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة للمعاني واسماعها لواحد او لجماعة بحيث يحصل
له او لهم العلم بانها موضوعة بازاء تلك المعاني او بخلق علم ضروري بذلك وذهب
ابو هاشم واصحابه الى ان واضع اللغة هو البشر واحدا وجماعة ثم حصل التعريف بالاشارة
والتكرار كما في الاطفال يتعلمون به بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى وذهب الاسفرايني
الى توزيع الوضع بمعنى ان المحتاج اليه في تعريف ما يتعلق بالاصطلاح والمواضعة
كافادة ان هذا موضوع لتلك او نحوه يكون توقيفية من الله تعالى والباقي اصطلاحا من البشر
هذا هو المشهور من معنى التوزيع على مذهبه وفي كلام الحاجبي ان ما عدا القدر الضروري عنده
يحتمل ان يكون بوضعه تعالى او بوضع البشر وبعد تصحيح اكابر الاصوليين كالعلامة والفخري
وغيرهما بما نقلنا اولا لا يلتفت الى ما نقله الحاجبي وكان هذا المذهب سخيفا في نفسه استدلت
الاشاعرة على الاول بوجهين الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على انه تعالى

الاسفرايني

علم الاسماء لادم وهو ظ في انه هو الواضع واذا ثبت وضعه للاسماء فكذلك ما عداها
من الحروف والافعال لعدم القائل بالفصل على هذا الوجه ولان الغرض من الوضع
افادة الغير المعاني المركبة وهو متوقف على التكلم المتعسر بدونها فالواضع للاسماء واضع للافعال
والحروف ايضا وايضا الاسم بحسب اللغة ما يعم الفعل والحرف لانه بمعنى العلامة وهما
علامة لمعانيهما ايضا والتخصيص اصطلاح طار الثاني قوله تع ومن اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم جعل اختلاف الالسن من اياته وليس المراد بها الجارحة
المخصوصة باتفاق المفسرين وايضا لا كثير اختلاف فيها وايضا بدائع تعالى الصنع في غيرها
اكثر فتعين ان يكون المراد بها اللغات اطلاقا لاسم السبب على المسبب وعدها من اياته تدل
على انها بوضعه والا لم يكن من اياته واستدلت البهشمية على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على سبق اللغات على الارسال ولو كانت توقيفية لتقدم
الارسال عليها فيكون كل منهما مقدما على الاخر وهو دور هذا هو المشهور في تقرير استدلالهم
ولهم تقرير اخر وهو انه لو كانت اللغات توقيفية فالتوقيف اما بالوحي وهو باطل لانه لو كان بالوحي
لتقدمت البعثة على العلم باللغة مع ان البعثة متاخرة عن العلم بها بقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه فانه يدل على تقدم اللغة على الارسال واما بخلق علم ضروري باللغات في عاقل

وهو باطل ايضا لانه تع لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بانه تع
وضع اللغة وتنفرد عليها ضرورة لان معرفة الوضع تتوقف على معرفة الواضع على التعيين
ولو علم الله تع بديهة لم يكن مكلفا بكونه بمعرفته والا لزم تحصيل الحاصل وذلك يوجب
عدم تكليفه مطلقا لعدم القايل بالفصل وهو باطل ايضا لان عجز العاقل ما يمتنع عادة
منه معرفة هذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة واستدل ابو اسحاق الاسفرايني
واتباعه على قولهم بان الاصطلاح لا يتحقق الا بان يعرف كل احد منهم صاحبه ما في ضميره ولو كان
المحتاج اليه في التعريف اصطلاحيا لتوقف على اصطلاح سابق عليه وهكذا فاما ان يرجع
الى الاول وهو الدور او لا وهو التسلسل وكلاهما بط فان قيل هذا انما يدل على الجزء الاول
من الدعوى اعني كون الضروري منه تع ولا دلالة فيه على الجزء الاخر اعني كون الباقي اصطلاحيا
من البشر ولهذا كان اهل المذهب القائلون بكونها توقيفية يستدلون بمثل ذلك على
مذهبهم كما هو مبين في كتبهم قلنا العمدة عند اهل المذهب اثبات الجزء الاول من دعواهم
واما الثاني فيدعون فيه البداهة ويقولون انا نعلم ضرورة ان الناس يحدثون في كل زمان الفاظا
موضوعة لمعان لم يكن قبل ذلك مستعملة فيها والحق ان شيئا من الادلة المتقدمة لا يفيد القطع
لشيء من المذاهب فانها مع كونها متعارضة كما لا يخفى وح فان كان النزاع في القطع فالاولى التوقف في ذلك
كما هو مذهب العلامة وبعض الاصوليين لعدم حصول القطع من هذه الادلة اما الاول
فيرد عليه شيئان الاول انه يجوز ان يراد من التعليم في الاية الالهام بان يضع الالفاظ لمعانيها
فيكون المعنى ان الله تع الهم ادم وضع الالفاظ لمعانيها واقدره عليه لا انه علم الاسماء الموضوعة
بازاء المعاني واليه اشار بقوله يجوز ان الهام لا يبقى التعليم ايجاد العلم نعني بتعليم الاسماء لادم
ايجاد العلم بما فيه وايجاد العلم بالاسماء يدل على انه الواضع لانا نقول التعليم فعل يترتب عليه
حصول العلم حقيقة لعلمه فلم يتعلم ولو كان معناه ايجاد العلم لاصح ذلك سلمنا لكن يجوز ان يكون
المراد علم الاسماء الموضوعة بوضع خلق سابق ولما كان الكلام في القطع فلا ينافيه كون

تلك خلاف الظاهر الثاني انه يجوز ان يكون المراد من الاسماء المسميات اي صفات الاشياء
وعلاماتها فيكون المعنى ان الله عز وعلا علم آدم اسماء الاشياء وبعضها خصايصها كان
علمه ان الثور للحرث والخيل للركوب مثلا واليه اشار بقوله وايراد الحقايق لايق
تعليم الحقايق والخصايص لا يتصور الا بان يكون هناك الفاظ يحصل التعليم
بها لانا نقول يجوز ان يكون تعلمها بخلق علم ضروري من غير توسط الفاظ
واما الثاني فنقول عليه لا يلزم كون اختلاف الالسنة من اياته كون اللغات
توقيفية فان التوقيف على الوضع السابق لخلق خلقهم انه تعالى قبل ذلك اية ايضا وايضا
يجوز ان يراد الاقدار على الوضع لانه اذا كانت الحقيقة من الانس غير مرادة فحملها
على اللغات ليس اولى من حملها على اقدار الوضع لكون الاختلاف بسبب التراكيب بل ربما
يدعى اولوية الثاني لكونه ادل على الكمال القدرة وهو معنى قوله والتوقيف على ما
هذا ما يتعلق بدلايل المذهب الاول واما الثاني فيرد على تقريرهم الاول للدليل انه لم
انه لا يلزم من سبق اللغات على الارسال كونها اصطلاحية كما فهموه لجواز ان يكون
توقيفية بان علم الله تعالى ادم اللغات كلها بالوحي اليه ولم يرسل الى قوم بعدهم
ثم بعد ان وجدوا وتعلموا اللغات ارسل اليهم وهو معنى ادم وايضا يجوز ان يكون
التوقيف بالوحي الى نبي غير رسول ثم بعد تعليمها اللغات الخلايق ارسلت
الرسل اليهم كل بلسان قومه فلا يلزم من سبق اللغات على الارسال دور ويرد على
التقرير الثاني انا لا نسلم انه تعالى لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل يعرف ذلك العاقل
انه تعالى هو الواضع قولك ان معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على التعين
قلنا نعم بل يكفي في ذلك معرفة اجمالا كان نعلم ان هناك واضعا من غير تعيين و
يجوز ان يلهم الله ذلك العاقل هذا العلم الاجمالي سلمناه لكن لا نعلم ارتفاع التكليف
عنه بالكلية اذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم التكليف مطلقا قولك لا يقال

بفصل

بفصل قلنا ممنوع كيف واكثر المحققين على ان المعرفة بديهية وظاهر انه لا تكليف بما هو
بديهي وايضا الصبي دون البلوغ غير مكلف بالمعرفة فلو حصلها الى ان بلغ لم يكن بعد البلوغ تكليف
بها لامتناع تحصيل الحاصل مع كونه مكلفا بغيرها من الاحكام واما دليل مذهب الثالث
فيرد عليه انه لا مانع من ان يكون المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح حاصلا بالترديد
والقراين كالاطفال ثم بعد معرفته يتوافقون على المواضعة فلا يلزم التسلسل ولا يكون
القدر المحتاج اليه توقيفيا فظهر ان شيا من الادلة لا يفيد القطع وان كان
النزاع في الظهور فهو الحق لان مباحث اللغات لا يطلب فيها تحصيل الجزم والقطع
بل يكفي فيها الظن والظهور فالحق ان الظاهر مذهب الاشعري وما ذكر من تاويل التعليم
خلاف الظاهر اذ المتبادر من التعريف معانيها واما تاويل الاسماء بالمسميات فبعيد
ايضا اذ ظاهر قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء طلب انباء باسماء الاشياء لا للزوم وان
ادم انبأ باسمائها ولو حمل الاسماء على المسميات لم يكن للاضافة وجه لظاهرها
المغايرة واقول الاسم لغة العلامة او الدليل الذي يرفع المسمى الى الذهن وتخصيصه
باللفظ المخصوص اصطلاح جديد فتاكيد الاسماء بكل يدل على ان المراد منها جميع افرادها
فيكون المعنى ان الله علم ادم جميع العلامات من الالفاظ وخصايص الاشياء ونحوها
لا الثاني فقط وهو ظاهر في انه تعالى هو الواضع ذكر الفخري عند تفسيره لهذه الاية المشهور
ان المراد كل ما خلق الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي تكلم بها ولد ادم الان
من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد ادم يتكلمون بهذه اللغات فلما
مات ادم وتفرق ولده في نواحي العالم غلب على كل واحد منهم لغة معينة من تلك اللغات

تم

بنوا

وطالب المدح حتى نحوماعداه من اللغاة فهذا السبب في تغيير الالسنة   فصل دلالة اللفظ

الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والاول الدال والثاني المدلول

وهي اما لفظية او غيرها وكل منهما ان كانت بواسطة الوضع فوضعية او الطبع فطبيعية

او العقل فعقلية فالبحث لنا عن الدلالة غير اللفظية مطلقا ولا عن اللفظية الطبيعية

او العقلية وانما يبحث عن الدلالة اللفظية الوضعية وقد اختلف في تعريفها والمشهور

فيما بينها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع والقيد الاخير

لاخراج الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد من الوضع وضع

اللفظ للمعنى في الجملة لا وضعه لخصوص ذلك المعنى ليندرج في التعريف الدلالة التضمنية

والالتزامية ومما يعترض على هذا الحد بان فهم المعنى صفة المتكلم ان كان الفهم مصدرا مبنيا

للفاعل او المعنى ان كان مبنيا للمفعول وايا ما كان لا يستقيم جعله تفسيرا للدلالة

فندفع اذ معنى فهم المعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وهو مما يصح تفسير الدلالة به

فالدلالة اللفظية الوضعية ان كانت على المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له فهي

مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق وانما سميت مطابقة لمطابقة اللفظ المعنى

وان كانت على جزء معناه من حيث انه في ضمن معناه الموضوع له فهي تضمنية وقيد

التضمن في العبارة للاشارة الى ان الدلالة التضمنية هي دلالة اللفظ على الجزء من حيث

انه حاصل في ضمن الكل وبه يندفع النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان بالنسبة

الى الامكان العام فان دلالته عليه مفردا مطابقة مع انه جزء الامكان الخاص الموضوع له

لان هذه الدلالة عليه ليست من حيث انه جزء بل من حيث انه موضوع له ويظهر مما قلنا

ان المعنى

مار

اول

سر

النقص

امكان يك دفعه وضع از براى امكان عام شد ويك دفعه از براى امكان خاص

ان المعنى الذي له اجزاء ويكون ملاحظته بملاحظة كل واحد من اجزائه في ضمن الكل انما يكون

بملاحظة الكل فالدلالة على الكل لا يغاير الدلالة على الاجزاء بالذات وانما تغايرها بالاعتبار

فذلك الفهم ان اعتبر بالنسبة الى الكل سمى فهم الكل ودلالة المطابقة وان

اعتبر بالنسبة الى الجزء سمى فهم الجزء ودلالة التضمن واعتبر ذلك بما اذا وقع

بصرك الى الشخص من راسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزائه

برؤية واحدة فان نسبة هذه الرؤية الى الشخص بنفسه سميت رؤية الكل و

ان نسبتها الى اجزائه سميت رؤية ذلك الجزء وان كانت دلالته على الخارج

اللازم لمعناه بعد فهم معناه فهي التزامية واختلفوا في انها هل يشترط فيها

اللزوم الذهني بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم او يكفي اللزوم ولو كان مما

يثبته اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام او خاص فقيل بالاولى وقيل بالثاني ومنشاء

الاختلاف تغير الدلالة في تفسيرها بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق فهم معناه بعد العلم بوضعه

اضطر الى القول بالاول ويلزم عليهم في خروج اكثر المجازات المستعملة في متعارف اللغة عن

الدلالة الالتزامية وقد التزموا ذلك وادعوا ان الدلالة للفظ وحده على المعنى المجازي

بل الدال هو مع القرينة فان الاسد مع قرينة ما يدل على الرجل الشجاع ومن قال بان

الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يجب عندهم

في ذلك ان يكون اللزوم عقليا بل يكفي ان يكون مما يثبته اعتقاد المخاطب كما عرفت

والاستاد المص اختار عدم اشتراط اللزوم الذهني حيث دل عليه قوله ولو عرفا اي عرفا

عاما او خاصا لانه هو الحق وعليه الجمهور ولعدم احتياجه الى التكلف في ادخال الكثر

المجازات واما ما يرد على تعريف المطابقة والتضمن والالتزام والجواب عنه وكون المطابقة

غير مستلزمة لهما وهما يستلزمانها فهو مبسوط في محله وفي الحاشية الاصطلاحية المتداولة

مبسوط

كما

في تقسيم الدلالة خمسة الاول المشهور الذي عليه الاكثر وهو ان الدلالة اما لفظية
اولا والثانية عقلية ووضعية والاولى وضعية وعقلية وطبعية والوضعية اما
مطابقة او تضمن او التزام الاصطلاح الثاني ما عليه اكثر اهل العربية وهو ان الدلالة
اللفظ اما وضعية او عقلية والوضعية مطابقة وتضمن والتزام وهذا كالاول
في تقسيم اللفظية الوضعية الى الثلاثة الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين وهو ان
الدلالة اما وضعية او عقلية والاول للمطابقة والثانية على الجزء تضمن وعلى الخارج
التزام الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبي وهو كاصطلاح اكثرهم الا انهم يجعلون
التضمنية لفظية والالتزامية عقلية الخامس اصطلاح الاشراقيين وهو ان الدلالة
اللفظ على معناه دلالة لفظية وعلى جزئه دلالة حيطة وعلى لازمه دلالة تطفل وهو
قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق بالتسمية ونحن اخترنا ما يوافق المذكور
الاولين انتهى والاصطلاح الاولين في التقسيم اصطلاح المنطقيين واقسام الدلالة
اللفظية ليست منحصرة في العقلية والوضعية بل يشمل الطبيعية ايضا كما عرفت
من حمرة الخجل وصفرة الوجل والاصطلاح الثالث بذكره اهل اللغة العربية ايضا في
تقسيم صاحب التلخيص الدلالة على هذا الاصطلاح والباقي ظ ان قصد بجزئه اه
اللفظ اما مفرد او مركب لانه ان قصد بجزئه جزء معناه فمركب والا فمفرد فالمركب
متحقق بان يكون للفظ جزء ولمعناه جزء وجزء اللفظ دال على جزء المعنى ودلالة الجزء
على الجزء مقصودة والمفرد يتحقق بانتفاء واحد منها فيخرج بالاول همزة الاستفهام
وبالثاني نحو زيد وبالثالث نحو عبد الله علما وبالرابع نحو حيوان ناطق علما وينطبق
الحد على نحو الحي الحجارة فان الرامي ذات ثبت له الرمي والحجارة جسم معين ودلالة

الاجزاء

الاجزاء على الاجزاء مقصودة لا يقال الرامي من الحي الحجارة لا يدل على جزء المعنى فوجب افراده
لانا نقول المراد الجزء القريب هكذا قالوا والحق انه لا يناسب التعريف الاولى ان يقال
التركيب في اللفظ يتحقق بدلالة احد اجزائه على جزء معناه لا دلالة كل جزء فيه وقول الجزء
المضاف يفيد العموم كما ذهب اليه بعض لان يقال المعرف لا يقول بذلك تامل ثم ان هذا التعريف
للمركب مبني على اشتراط القصد والارادة في الدلالة فان استقل اه اللفظ المفرد اما ان يستقل
في دلالته على معناه بمعنى انه لا يحتاج في دلالته على معناه الافرادي الى ضم ضميمة او لا يستقل
بل يحتاج الثاني الحرف والاول اما ان يدل بهيئته وصورته على زمان من الازمنة او لا
الثاني الاسم والاول الفعل فالاسم هو المستقل في دلالته على معناه الافرادي ولم يدل
بهيئته وصورته على احد الازمنة والفعل هو المستقل الدال بهيئته على زمان من الازمنة
والحرف غير المستقل في الدلالة ومما يتعلق بذلك انهم قالوا ان الفعل دال بهيئته وصيغته
على الزمان واستدلوا على ذلك بان اختلاف الازمنة يحصل من اختلاف الصيغ وان اتحدت
المادة نحو ضرب يضرب وبان اتحاد الازمنة من اتحاد الصيغ وان اختلف المادة نحو ضرب وطلب
فاختلاف الازمنة مستند الى اختلاف الهيئة واتحادها ويرد على المقدمة الاولى ان تصاريف
الفعل الماضي الى صيغ مختلفة كضرب ضرب واضربوا بل المعلوم والمجهول مختلفان صيغة قطعا
ولا اختلاف الزمان وعلى الثانية المضارع فان صيغته واحدة مع انها يدل على الحال
تارة وعلى الاستقبال اخرى اشتراكا فالصيغة واحدة والزمان مختلف وقد يجاب
عن الاول بان المراد باختلاف الصيغ الموجب لاختلاف الازمنة اختلافها نوعا كضرب
ويضرب والاختلاف في صيغ الماضي بين المعلوم والمجهول صنف وان اتحد اه هذا
تقسيم اخر للمفرد باعتبار وحدته وتعدده ووحدة معناه وتعدده فنقول المفرد اما
واحد او متعدد وايا ما كان فمعناه اما واحد او متعدد فهذه اقسام اربعة فالاول

ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا فالمعنى اما ان يشترك فيه كثيرون بالامكان فرض العقل
حمله عليهم ايجابا او لا يكون كذلك الثاني الجزئي والاول الكلي وقيد الايجاب لاخراج الجزئي فانه
مما يمكن حمله على كثيرين سلبا ثم ان الكلي اما ان يكون متساويا حصوله في افراده اي لا يكون له بالنظر
الى افراده تفاوت بالاولية اي الاولوية او الاشدية كالانسان بالنظر الى افراده وهو المتواطي لتساوي
الافراد في صدقه عليها او يكون متفاوتا حصوله فيها باحد الوجوه المذكورة ومعنى الاختلاف بالاولية
ان العقل اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى افراده حكم بان اتصاف البعض به اولى واتم من
البعض الآخر كالوجود بالنظر الى وجود الواجب ووجود الممكن فانه في الواجب بذاته وفي الممكن باقتضاء
غيره ومعنى الاختلاف في الاشدية ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاقوى امثال الاضعف و
نياده تركيبا من العاج وهو المشكك لايقاعه بالشك في انه متواطئ او مشترك لفظي ثم ان تسمية
اللفظ بالكلي والجزئي من تسمية الدال باسم المدلول فان الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ
كما هو التحقيق واعلم ان اللفظ الواحد المتحد المعنى له تقسيم آخر وهو انه ان دل على ذات معينة من غير دلالة
على صفة فهو اسم الجنس كالفرس وان دل على ذي صفة معينة من غير ان يكون خصوصية ذات
معلومة فهو المشتق كالفارس فان معناه شيء ما له هذه الصفة من غير دلالة في اللفظ على خصوصية
انه انسان او جسم او غيره حتى لو امكن وجود ما هو اعم من الشيئية لم يقل بموصوفية الشيء لما
ذلك لضيق العبارة هنا ولا يخفى ان تقسيم الاستاد المصنف لا يدل على الجزئي صريحا بل يستنبط
من العبارة فانه قال ان اتحد معناه متساويا فيفهم منه انه اذا اتحد معناه ولم يكن متساويا في
كثيره ولا متفاوتا فهو الجزئي وان كثر اه القسم الثاني ان يكون اللفظ واحدا والمعنى متعددا
ولا يخفى الحال فان كان اللفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني وضعا اوليا من غير ملاحظة
الوضع السابق فهو المشترك بالنسبة الى جميع المعاني لاشتراكها فيه ... بالنسبة الى كل

واحد وان كان وضع لاحد اولا ثم نقل الى غيره واشتهر فيه فهو المنقول الشرعي والعرفي او الاصطلاحي
بالنسبة الى احدها باعتبار الناقل واعلم ان المنقول ان كان نقله الى المعنى الثاني لا لمناسبة يسمى
بالمرتجل كجعفر المنقول الى العلم بعد كونه للنهر الصغير وان كان لعلاقة واشتهر في الثاني خص باسم
المنقول ثم ان القسم الاول من المنقول على المرتجل لا يشترط فيه الاشتهار في المنقول اليه نعم
شرط في الثاني واذا كان كذلك فلا يكون تعريف المنقول في عبارة الاستاد المصنف شاملا للمرتجل
فكانه رح لا يرى المرتجل منقولا بل مشتركا لفظيا كما ذهب اليه صاحب القسطاس وهو حق لتصريحهم بكونه مندرجا
فيما كان موضوعا للمعاني بالوضع الاول فان في الوضع الثانوي ليس النقل لعلاقة فيصدق تعريف المشترك
عليه هذا والمنقولات بالنسبة الى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل الوضع الاول
وبالنسبة الى المعاني الاول بالعكس كما صرح به القوم وح والاولى عدم التعرض لذكر المنقول لانه
ان كان نقله لا لمناسبة فهو داخل في المشترك كما عرفت وان كان لمناسبة فهو داخل في الحقيقة و
المجاز كما قلناه ولهذا الوجه لم يتعرض له الحاجبي في التقسيم وان لم يشتهر اللفظ في المعنى الثاني الذي
نقل اليه فذلك اللفظ حقيقة في الاول مجاز في الثاني والمجاز اعم من الاستعارة والمجاز المرسل
وفي الحاشية فان قلت اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم
ثالث فكيف اغمضت عنه قلت هذا القسم في غاية الندرة حتى قال بعض اللغويين انه غير موجود
في اللغة فلذلك ضربنا عنه صفحا فان النادر كالمعدوم انتهى وحاصل الاعتراض انه لا يلزم من عدم اشتهاره
في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون وضع لمعان متعددة ولم يستعمل في شيء منها واللفظ
قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم ثالث غير الحقيقة والمجاز وما ذكر في الجواب ان
يكون معناه كثيرا فهو مجاز في معانيه من غير ان يكون حقيقة في شيء منها فان المجاز لا يستلزم الحقيقة
واذا كثر اشباهه القسم الثالث ان يكون اللفظ والمعنى متعددا والالفاظ يسمى متباينة

لتغاير مسميا تهما دهران تباينت بذواتها كالسواد والبياض فهي المتفاصلة او الاول فان كان
احد اللذات والاخر لصفتها كالناطق والفصيح او كان احد لصفة الشي والاخر لصفة اخرى له
كالناطق والكاتب او احد للذات والاخر لصفة الصفة كالانسان والفصيح او كان احد للذات والاخر
لمجموع الذات والصفة كالسيف والمهندي لغلبته على السيف الهندي او كان احد للذات
والاخر للجزء كالانسان والناطق بمعنى مدرك الكليات او كان احد للجزء والاخر للجزء
الاخر كالحيوان والناطق او كان احد للجزء والاخر للصفة كالكاتب والناطق او كان احد للجزء
والاخر لصفة الصفة كالناطق بمعنى مدرك الكليات والفصيح فهو المتواصلة والفظ اه

~~اقول هذا تقسيم اخر للفظ وحاصله ان اللفظ ان لم يحتمل غيرها يفهم منه بحسب مستفاهم اللغة احتمالا~~
~~مستندا فيه الى دليل كلفظ السماء والارض الذي لا يحتمل غيرها يفهم منه بحسب مستفاهم اللغة~~

القسم الرابع ان يكون اللفظ متعددا والمعنى واحد وهي الالفاظ المترادفة اخذا
من الترادف وهو ركوب الشخصين على مركوب واحد اطلق على الالفاظ المتحدة المعنى لترادفها
على معنى واحد ثم الترادف لا يختص باللغة الواحدة بل يوجد بين اللغات المتكثرة ايضا
اللفظ ان لم يحتمل اه هذا تقسيم اخر للفظ وحاصله ان اللفظ ان لم يحتمل غيرها يفهم
منه بحسب مستفاهم اللغة احتمالا مستندا فيه الى دليل كلفظ السماء والارض الذي
لا يحتمل غيرها يفهم منه بحسب مستفاهم اللغة فنص لنصوصيته في معناه وعدم احتماله
غيره وفي الحاشية فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين اما جعله قيدا
للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى والحاصل ان
اللغة ان جعل قيدا للفعل الاول كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب مستفاهم اللغة
غيرها يفهم منه وهو صحيح وان جعل قيدا للفعلين كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب
مستفاهم اللغة غيرها يفهم منه بحسبها وهو ايضا صحيح واما جعله قيدا للاخير فقط على

ان يكون

ان يكون المعنى ان النص هو ما لا يحتمل غيرها يفهم منه بحسب مستفاهم اللغة فغير صحيح فان
اكثر النصوص يحتمل غير معانيها اللغوية احتمالا عقليا والمراد من الاحتمال العقلي الحاصل
في اكثر النصوص هو مجرد فرض العقل ذلك غير مستند فيه الى شيء وان كان اللفظ
يحتمل غيرها يفهم منه لغة فلا يخ اما ان يكون باحد مفهوميه راجحا على الاخر او يكونا
متساويين فان كان احدهما راجحا على الاخر فاللفظ بالنظر اليه ظ لظهوره فيه وان كان
مرجوحا فاللفظ بالنظر اليه ماول وقد ذكر المص للتمثيل بذلك قوله تعم وامسحوا
برؤسكم وارجلكم بان حمل المسح في المتعاطفين على حقيقته ظ وحمل الوارد على الارجل
على الغسل الخفيف المشابه للمسح كما ذكره صاحب الكشاف ماول وكذا عطف الارجل
في قراءتي الجر والنصب على الوجوه في فاغسلوا وجوهكم وبيان ذلك على الوجه التام سياتي في بحث الظ و
الماول ان شاء الله تعم فترقب وان كان المفهومان متساويين بالنظر الى اللفظ من
غير ترجيح احدهما الاخر فاللفظ بالنسبة الى كل منهما مجمل والقدر المشترك بين الاولين
اي النص والظ هو المحكم اي الراجح الدلالة او المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا
منهما مشترك في رجحان الدلالة الا ان النص راجح مانع من النقيض والظ راجح غير
مانع منه والمشترك بين الماول والمجمل هو المتشابه بمعنى غير الراجح الدلالة او غير المتضح المعنى
فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما مشترك في عدم الرجحان الا ان المجمل مع ذلك غير مرجوح
والماول مرجوح وان دل على الطلب اه هذا تقسيم للفظ المركب وحاصله ان
اللفظ المركب اما ان يحتمل الصدق والكذب وهو الخبر او لا وهو الانشاء والانشاء اما
ان يدل على الطلب او لا الثاني التنبيه والاول اما ان يدل على طلب ذكر ماهية الشيء
وهو الاستفهام او طلب التحصيل ولا يخ اما ان يكون ذلك الطلب على وجه الاستعلاء
بان يكون صادرا من مستعل فهو الامر او على وجه التساوي بان يكون صادرا من مساو وهو
الالتماس او على وجه الخضوع بان يكون صادرا من سافل هو السؤال والدعاء وقد بين المص

في الحاشية ان لفظة من ليست صلة للطلب بل المراد ان اللفظ المركب ان دل على الطلب
حال كونه صادرا من مستعل فامر وهو حق فان جعل من صلة للطلب يدل على خلاف الامر
والسؤال لا في الالتماس اما في الامر فانه يفيد ان الامر هو الطلب من مستعل على ان يكون
المستعلي هو المطلوب منه وهذا هو السؤال ثا واما في السؤال فانه يفيد ان السؤال هو
الطلب من سافل على ان يكون السافل هو المطلوب منه ولا يخفى ان هذا هو الامر لا السؤال
واما في الالتماس فلا يتعين المعنى فيه كما لا يخفى ولم يذكر الاستاد المص الاقسام الاخر
للفظ المركب لظهوره ثم ان اشتراط العلو في نفس الامر او الاستعلاء وتمسك الفريقين
سيجيء في بحث الامر مفصلا ان شاء الله تعالى المشترك اه لم يعرف الاستاد المص
المشترك هنا كان ذلك لاعتماده على ما علم من تقسيم الالفاظ سابقا فانه علم ان المشترك
هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين على البدل وضعا اولا من حيث هما كذلك فبقيد
اللفظ يخرج الالفاظ المتباينة متواصلة كانت او منفاصلة والمترادفة وبقيد المعنيين
يخرج المتواطي لانه لمعنى واحد والوضع الاول لاخراج المجاز ان قلنا بوضعه والا فهو لزيادة
التوضيح وقيد الحيثية ستعلم فائدته وفي الحاشية عرفه العلامة في التهذيب بانه
اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك ثم قال فخرج المرادف
بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز من حيث هما كذلك خرج به المتواطي
المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف انتهى كلامه ولم يعلم الى الآن وجه تخصيص
المرادف بالخروج من بين سائر الالفاظ المتحدة المعاني واراد بالحقيقتين المختلفين
وبالمتواطي ما يعم المشكك واخرجهما في ير بقوله فما زاد لوضعهما لما هو واحد مشترك
ولم يخصص المرادف بالخروج بتعدد الحقيقة هذا وظني ان الاحسن انه يقال انه
لفظ موضوع لمعنيين ابتداء فخرج المتواطي والمشكك والمجاز على القول بوضعه
والمنقول وقد يعرف بانه اللفظ الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح وهذا

اصول

لمعرفة

التعريف يظهر من كلام الحاجبي وجعل العضدي معا احترازا عن المنفرد وعلى البدل بغير ترجيح
لانه للقدر المشترك و عن الموضوع للجميع كالمركب ومن غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز واورد
عليه ان المنفرد والمتواطي خرجا بالوضع لمعنيين والمركب يختل بمجازي المفرد المتساويين ان قلنا بوضع المجاز ولا حاجة الى
بعدمه بل العكس لم يختل لجواز رجحان احد معنيين المشترك لاشتهاره كالعين وقد يدفع من غير ترجيح ان قلنا
هذه الايرادات بتكلفات والاولى الاقتصار على قولنا هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا
على البدل وهو يستقيم على القول بعدم وضع المجاز كما لا يخفى انتهى واقول تعريف العلامة
قريب من تعريف الفخري في المحصول الا انه زاد عليه وصف الحقيقتين بالمختلفين وهو مراد
في تعريف العلامة ايضا وخرج بقوله الوضع الحقيقي الاسم الموضوع لحقيقة واحدة سواء وافقه
لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المرادف اولا وهو المفرد ومعنى الوضع الاول هو ان لا يكون
بسبب ملاحظة علاقة بينه وبين الموضوع له اولا كالمجاز فان وضعه له بسبب علاقة بينه
وبين المعنى الحقيقي به يخرج اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في آخر ان قلنا بوضع المجاز
وقيد الحيثية يخرج اللفظ الموضوع لمعان متعددة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث
انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد كالمتواطي والمشكك وما ذكره الاستاد المص
من عدم معلومية وجه التخصيص باخراج المرادف حق لما عرفت انه يخرج به المفرد مطلقا الا ان
يقال انه اراد به ذلك مثلا من غير فائدة في التخصيص بذكره ومعنى قوله واراد بالمتواطي ما يعم المشكك
انه اراد بالمتواطي المشترك معنى الشامل للمتواطي والمشكك من قبيل اطلاق الخاص على العام وهو شائع بينهم
وفيه ابحاث الاول ان المشترك انما هو الموضوع لحقيقتين فما زاد على البدل اذ الموضوع لحقيقتين
او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا كما الثاني ان الحقيقة انما تطلق على الشيء الموجود والاشتراك

قد يكون بين شيئين احدهما عدم الثالث ان المرادف مطلقا ليس بخارج عن التعريف فان مرادف
المشترك مشترك الرابع ان المشترك معنى يخرج بقيد الحقيقتين فما زاد فانه لم يوضع الا لمعنى
واحد مشترك بين افراد متعددة لا انه موضوع لافراده المتعددة فان المراد من الحيوان عند
ليس الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة سواء كان انسانا او فرسا او غير ذلك من غير ملاحظة
خصوصية شيء منها فالحق في ذلك ما ذكره في التعريف لا حسن لا يخفى عدم ورود شيء عليه فان المتواطي
والمشكك يخرجان بقوله لمعنيين والمجاز على القول بوضعه والمنقول يخرجان بقوله ابتداء فانهما
ليسا موضوعين ابتداء بل لعلاقة والمراد من المنقول هيهنا غير المرتجل فان وضعه بالنظر الى معناه الثاني
ابتداء ايضا فهو داخل في حد المشترك وقد تقدم ثم ظهور تعريف المشترك باللفظ الموضوع لمعنيين
معا على البدل اه من كلام الحاجبي لا يخفى على من نظر كلامه فانه استدل على وقوع المشترك بان القرء
للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح فيفهم منه ان هذا معنى المشترك وما يورد عليه من خروج المفرد
والمتواطي بالوضع لمعنيين فلا معنى لاخراجه بقيد على البدل ظ فانهما ليسا موضوعين لمعنيين كما عرفت
وكذا درد مجازي المفرد المتساويين بالنظر اليه على طرد التعريف فانه على القول بوضع المجاز يصدق عليه
انه لفظ وضع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح واما اذا قلنا بعدم وضعه فيكون في تعريف المشترك
ان يقال هو موضوع لمعنيين معا على البدل من غير حاجة الى قيد من غير ترجيح بل ذلك التقدير يكون قولنا
من غير ترجيح مخل بعكس التعريف لان المشترك فيه ترجيح احد معانيه فيلزم خروجه فتامل واما التكلفات
اللا نعة لهذه الايرادات فكان يقال انما اخرج المفرد فلا يقع في معناه شك وبحيث تردد بين معنيين
نعم يصدق عليه انه موضوع لمعنيين على البدل من غير ترجيح فبقيد معا يخرج لانه ليس لهما معا واخرج
المتواطي بقيد على البدل لانه لما كان يحمل على افراده بطريق الحقيقة فظن انه موضوع لمعنيين لها
بحسب الظاهر فاخرج بقيد على البدل لان ذلك الوضع الظاهر ليس على البدل بل بحسب القدر المشترك
بينهما واما اخرج المفرد الذي له مجازان متساويان بان يقال المراد بقوله من غير ترجيح عدم الترجيح بالنسبة

الى احد معانيه لظهور ان المراد لمعنيين فصاعدا والمفرد الذي له مجازان متساويان له رجحان بالنسبة
الى معناه الحقيقي لكن يبقى الكلام في ان المفرد المتساوي المجازي قد لا يكون له حقيقة او يكون مهجورة
فعلى القول بوضع المجاز يصدق عليه التعريف وقد يتكلف بان المراد من غير ترجيح ولو تقديرا فيخرج اذا عرفت
هذا فاعلم انهم اختلفوا في وقوع المشترك في اللغة فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه فيها وذهب قوم
الى عدم وقوعه فيها وان ما يظن انه منه فليس منه في شيء بل هو اما حقيقة او مجاز او متواطي وهو ضعيف لنا
على ذلك ثبوت العين الموضوع لكل من الباصرة والجارية والذهب ونحو ذلك وضعا ابتداء من غير ملاحظة
معنى سابق فان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احد المعاني بخصوصه ولا الى فهم معنى مشترك
بينها بل يبقى مترددا فيها وذلك هو المشترك وقد زعم مانع الوقوع ان لفظ العين وضع للجارحة ثم اطلق
على الدينار لانه يشاركها في الصفاء ثم على الشمس ثم على الوجود لصفاء في كل منها وهو واه فان تردد الذهن
وعدم سبق شيء من المعاني آية الاشتراك اذ لو كان حقيقة ومجازا لسبق الحقيقة والمراد بامثال العين
نحو القرء الموضوع لكل من الطهر والحيض والجون للاسود والابيض والناهل للظمآن والريان ونحو ذلك وقد
استدل من وافقنا في وقوع المشترك في اللغة على ذلك بدليلين الاول انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم
وهو باطل بيان الملازمة ان الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بانضمام بعضها الى بعض والمعاني
غير متناهية لان منها مراتب الاعداد التي لا نهاية لها فلو كان كل لفظ من الالفاظ المتناهية موضوعا لمعنى
واحد كانت المعاني التي بازائها متناهية فبقي معاني متكثرة خالية عن الاسم لم يوضع لها لفظ واما بطلان
التالي فلان اكثر المعاني ح لا يكون مفهوما وذلك مما يخل بغرض الوضع لان المقصود من تفهيم المعاني
لا يحصل ح فلا بد ان يكون الالفاظ المتناهية مستوعبة للمعاني الغير المتناهية وذلك لا يكون الا بالاشتراك
الالفاظ وهو المطلوب والجواب اولا بمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم قولك المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية قلنا لا نسلم المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم المعاني

المتماثلة غير متناهية وانما يحتاج الي الوضع بخصوصياتها بل يكفي الوضع للحقيقة اللتي اشتركت فيها فلا يكتفي
بوضع الفرس لكل حيوان مخصوص من غير ان يوضع لكل فرد منه اسم مخصوص كما يكتفي بوضع هذا واضرابه
لكل مذكر مشار اليه بالاشارة الحسية من غير ان يوضع لكل مذكر مشار اليه اسم بخصوصه سلمنا ان
المعاني مطلقا غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ متناهية قولنا انها مركبة من الحروف المتناهية
قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي يكون متناهيا والسند اسماء العدد الغير المتناهية المركبة من اسماء
اسماء وثانيا بمنع بطلان الثاني قولك ذلك مما يخل بغرض الوضع والتفاهم قلنا ممنوع فان ما يحتاج
الي التعبير عنه في التفاهم متناه لامتناع تعقل المعاني الغير المتناهية ويكفي الالفاظ المتناهية فيه على
ان اكثر المعاني المختلفة ما لم يوضع لها اسم بخصوصه كانواع الروايح والطعوم ومع هذا لم يخل التفاهم
بذلك بل يعبر عن امثال ذلك بالاضافة الي محله ونحوه وثالثا بان ما ذكرتم من الدليل لا يلزم
من وجود المشترك لجواز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني لكن بوضع واحد عام كوضع اسم
الاشارة فيندفع المحذور من غير وجود مشترك في اللغة ولا يقال ان ذلك مشترك لان التزام كونه
مشتركا خلاف المشهور ورابعا بانه لو تم ما ذكرتم من الدليل لزم ان يتحقق لفظ مشترك بين المعاني
الغير المتناهية وهو مما يخل بالتفاهم بيانه ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية كما بينتم ثم انكم
تزعمون ان كل معنى بازائه لفظ فيلزم عليكم تحقق لفظ مشترك بين معان غير متناهية لان الباقي
من المعاني الغير المتناهية بعد اخراج قدر متناه او بوجه اخر كل واحد من الالفاظ المتناهية ان دل
على معان متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالا على معان غير متناهية لان المركب من امور
متناهية لعدد كل واحدة منها عدد متناهية يكون متناهيا بالضرورة فتعين ان يكون اللفظ
الواحد مشتركا بين معان غير متناهية ليفي الالفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية وذلك
ما يخل بالتفاهم فيكون دليلكم باطلا في نفسه لا خصوصيته لها بابطال ما نحن فيه فقط الثاني من الدليل
على وقوع المشترك في اللغة انه لو لم يقع لزم ان يكون الوجود مشتركا بين الحادث والقديم بالاشتراك

غير متناهيه

بالاشتراك المعنوي وهو بط لانها ليست فيهما واحدة كيف وذات الواجب القديم مختلفة
بساير الذوات بالحقيقة او الصفة وهي مختلفة فيها الا انها في القديم واجبة وفي الحادث
ممكنة فلو اشتركا فيها لزم ان يكون الشيئ الواحد واجبا وممكنا وهو بط والجواب منع
بطلان الثاني واختيار ان القدر المشترك بينهما صفة قولكم انها واجبة في الواجب
ممكنة في الممكنات قلنا ان اردتم ان الصفة بذاتها واجبة فهو بط كيف
واحتياجها الى الموصوف ينفي ذلك وان اردتم انها بالنظر الى ذات القديم واجبة بمعنى
ان ذاته يقتضيها اقتضاء تاما فهو صحيح وعلى هذا قياس كون الصفة ممكن بالنظر الى ذات
الحادث فان ذاته لا يقتضيها لذلك فعلى هذا المشترك فيه بينهما هو الصفة والاختلاف فيهما
انما الاختلاف في اقتضائهما اياها وايضاح ذلك في العالم والمتكلم الذين هما في القديم
واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى واحد قطعا استدل الخصم على عدم
وقوع المشترك لانه لو وقع في اللغة لاختل المقصود من الوضع والثاني بط وكذا المقدم بيان
ذلك ان المقصود من الوضع تفهيم المعاني تفصيلا وهو لا يتاتى بالمشترك لتردد السامع
بين معانيه وعدم حمله على شيئ منهما والجواب بمنع لزوم الاختلال على تقدير وقوعه
فان التفهيم التفصيلي لا ينافي بالمشترك قلنا نعم فان القراين تعرف المقصود مفصلا وتوجب
تفصيله في احد المعاني بخصوصه سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الغرض من الوضع تفهيم المعاني
تفصيلا بل الفهم الاجمالي قد يكون مقصودا للواضع بدليل اسماء الاجناس التي لا يفهم
منها الا امر مجمل ولا يفهم تفاصيل ما تحتها فيجوز ان يكون المشترك من هذا القبيل وفي القران

واستوضح

القائلون بوقوع المشترك وفي اللغة اختلفوا في انه هل وقع في القران ام لا فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه
وذهب بعض الى عدم وقوعه لنا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر
والحيض ولهذا قال بكل منهما قائل وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين الاقبال والادبار ونحو
ذلك احتجوا بانه لو وقع في القران فاما ان يكون مقرونا بالبيان او لا وكل منهما باطل اما الاول فلانه يلزم
التطويل بذكر المشترك مع بيانه من غير فائدة لانه يكفي ذكر المقصود بمفرد لا يحتاج الى البيان واما
الثاني فلانه لو وقع غير مبين كان غير مفيد وكل من التطويل وعدم الافادة نقص يجب تنزيه القران عنه والجواب
باختيار الشق الاول قولك يلزم التطويل بلا فائدة قلنا لا نسلم عدم الفائدة فان ذكر الشيء شق
مجملا اولا ثم ذكره مفصلا ثانيا ابلغ واوقع في النفس كما هو المقرر عند اهل البلاغة وايضا اللفظ
المشترك مع بيانه قد يكون اخف واخصر من ذلك المنفرد وباختيار الشق الثاني قولك لو وقع غير مبين
كان غير مفيد قلنا ممنوع فان المفسر انه اذا وقع غير مبين فاما ان يكون متعلقا بالاحكام او بغيرها فان كان
الثاني فهو يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس وان كان الاول فهو مع ذلك يفيد استعداد
المكلف للامتثال اذا بين فيطيع بالعزم على الامتثال ويعصي بالعزم على خلافه وذلك اعظم فائدة
ترادف والمترادف اه المترادفان هو اللفظان او الالفاظ في الدلالة على الانفراد
بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع مع متبوعه فان
التابع لا يدل منفردا على شيء بل بشرط دلالة انضمامه مع متبوعه وبقيد الاصالة خرج المجاز
لان المجاز ليست دلالته على معناه بحسب اصل الوضع وانما هي بسبب مناسبته للمعنى الاصلي
وبقيد وحدة الجهة خرج الحد والمحدود فان المحدود يدل على المعنى بنفسه والحد
يدل عليه باعتبار انه مشتمل على اجزائه فليست الدلالة فيهما على المعنى الواحد من جهة

واحدة بل من جهتين وبعضهم زاد في التعريف وصف الالفاظ بالمفردة واخرج بها الحد والمحدود وامثالهما
وهو مبني على ان الترادف لا يتحقق في غير المفردات كما هو مشهور ورجح فخرج عن التعريف الانسان [illegible]
والبشر قاعدة اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في وقوع المرادف في اللغة وعدمه فالمشهور وعليه
الجمهور وقوعه وذهب جماعة الى عدم وقوعه فيها وما ترى انه من المرادف فهو ليس من حقيقته
وانما هو من الالفاظ المتباينة المتواصلة اي بعضها موضوع للذات والاخر لصفاتها او بعضها
للصفة والاخر لصفتها ووقع الالتباس في ذلك لشدة الارتباط بين هذه المعاني لنا على وقوعه
في اللغة الاستقراء فان لفظ اسد وسبع للحيوان المخصوص وقعود وجلوس للهيئة المخصوصة
وامثالها مما صرح اهل اللغة بوضع كل منها للمعاني المذكورة فيصدق عليه التعريف فيكون كذلك وما
تمحلوه في دفع ذلك بان قالوا لا نسلم الوضع بمعنى واحد بل لمعنيين مختلفين فان الجلوس مثلا اسم
لارتفاع المضطجع واستوائه جالسا والقعود اسم لانخفاض القائم من قيامه وقعوده على الارض
ويمكن في غيرهما ممنوع لظهور التمحل في ذلك وعدم دليل واضح على ذلك من جهة العرف او النقل
من العرب وما هو كذلك يجب رده كما لا يخفى ويجب تبادلهما ولا يرد خداي اكبر اي يجوز
اقامة كل من المترادفين مقام الاخر لو فالاكثر وهو الحق على جواز الاقامة مطلقا وقيل بالمنع مطلقا
وقيل بالتفصيل فيجوز في اللغة الواحدة دون اللغتين وعليه البيضاوي وجماعة لنا ان صحة التركيب
من متعلقات المعنى دون اللفظ والمعنى لا يصح ان ينضم الى معنى اخر دون ما يكون مدلولا لاحد اللفظين
فلا بد وان يبقى تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ اخر قالوا لو صح وقوع احد المترادفين مكان الاخر
لصح خداي اكبر في موضع الله اكبر والثاني باطل فكذا المقدم والجواب ان النزاع في وقوع احد المترادفين
مكان الاخر في افادة اصل المعنى ونحن نقول باللازم صحة خداي اكبر في افادة اصل معنى الله اكبر ونحن نلتزم ذلك
في اصل الافادة لا في تكبيرة الاحرام وقد يقال فيها بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص لنص من الشارع

على المنع مما عداه فيها مسلمنا لكن هذا لا يتم عند من يخص الجواز باللغة الواحدة ويمنعه في اللغتين فجاز ان يكون المنع هنا في حيث انهما لغتان مختلفان فلا يصح اقامة احدهما مقام الاخر وقال في الحاشية فرع على هذا جواز نقل الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعارف بعلوم العربية ومواقع الالفاظ الاترى انه يجوز ان يقال مررت لصاحب زيد ولا يقال مررت بذي زيد مع ان ذا بمعنى صاحب انتهى وتفريع على هذا الفرع على هذه المسئلة ظاهر فان من منع وقوع احد المترادفين موضع الاخر لا يجوز عنده نقل الحديث الا بلفظه من غير ان يبدل احد الالفاظ بمرادفها ومن جوز ذلك جوز ذلك لعدم الاختلاف في المعنى بوضع احد المترادفين مكان صاحبه وفي المسئلة اقوال وابحاث تركناها لعدم التعرض المصنف له اما اشتراط معرفة الناقل لعلوم العربية ومواقع الالفاظ فاجماعي ووجه عدم جواز مررت بذي زيد ان اضافة ذي الى العلم غير صحيح بل شرط صحة استعماله اضافته الى الاسماء الاجناس كما هو مبين في محله ويفيد اه

القائل بعدم وقوع المرادف في اللغة استدل بانه لو وقع لكان ضعيفا خاليا عن الفائدة والثاني باطل اما الاول فلان الغرض من الوضع اعني الافهام يحصل بالواحد فيكون وضع ما عداه عبثا واما الثانية فلان الواضع حكيم لا يقع منه العبث والجواب بمنع الملازمة فان له فوائد شتى منها التوسعة في التعبير عن المقصود حيث يمكن التعبير عنه ببعض العبارات عند نسيان بعضها والتوسعة في تغيير النظم فانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته ببعض اسماء الشيء ويصح مع الاسم الاخر ومنها التزيين اي تزيين الكلام بان يورد مشتملا على انواع البديع كالتجانس فانه يجوز ان يكون احد المترادفين مما يتيسر به ذلك مع الاخر كما نحو جبة جنة دون ساترة وكالتطابق الذي هو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر بينما اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر غير ما اردناه عليه يحصل باعتباره المطابقة وفرض تقدم وضع مرادفه لذلك المعنى كما قال المص للبغدادي

جيادنا خير من خيلكم قال البغدادي في جوابه خيلنا خير من جيادكم فقد حصلت المطابقة بينهما باعتبار انه اراد بالخيل الخسيس وبالجياد الاشراف وحصل ايضا التناسب اعني مراعاة النظير بوجه اخر وهو ان يراد من الخيل المنسوب المعروف وبالجياد الفرس ولو فرض تقدم وضع الفرس للمنسوب المعروف من غير ان يكون الجياد مرادفا لما حصل التقابل وذلك يكفي في الفائدة قالوا ثانيا لو وقع المرادف في اللغة لزم تعريف المعرف وهو باطل بيان ذلك ان اللفظ الاول عرف المعنى فيكون مرادفه تعريفا لما عرف بالاول والجواب منع الملازمة فان المرادف علامة ثانية ونصب علامة ثانية للمعنى لا يحصل المعرفة بل كل منهما على البدلية جائز غير ممتنع الحد والتابع المشهور ان الحد ليس مرادفا للمحدود وكذا التابع ليس مرادفا للمتبوع فان الحد دلالته تفصيلية ليست كدلالة المحدود وقد اختلفت جهة الدلالة المعتبر وحدتها في الترادف والتابع لا يدل منفردا عن متبوعه على شيء فان نطشان انما يدل اذا ضم الى عطشان وقيل عطشان نطشان لا منفردا وهو منافي الترادف هذا والمراد من الحد الذي ليس مرادفا للمحدود هو ما عدا الحد اللفظي واما اللفظي فمرادف فلا ينافي هذا قولهم ان الحد اللفظي هو التعريف بلفظ اشهر مرادف كما تقدم بيانه الحقيقة اه الحقيقة فعيلة من حق اذا ثبت فهي اما بمعنى الثابتة او بمعنى المثبتة فعلى الاول التاء للتانيث وعلى الثاني للنقل من الوصفية الى الاسمية لاستواء التذكير والتانيث في فعيل بمعنى المفعول وفي الاصطلاح لفظ مستعمل في وضع اول وفي الحاشية اي بالفعل من لافظ ولفظ في السببية كما في قوله ان امرءة دخلت النار في هرة وقول الفقهاء يجب في الوضوء النية والمتبادر السببية القريبة فخرج المجازي الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا بالفعل من لافظ بسبب وضع اول لكن بسبب هذا الاستعمال بعيد واخرجه المحقق الشريف باعتبار الحيثية اي من حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وفيما فيه وقولنا بالفعل لاخراجه بعد تلفظ لافظ بحقيقته

وقوله من الافظ لاخراج هذا المجاز عند تلفظ الغير بحقيقته انتهى وقوله اي بالفعل من لافظ بيان لان
المراد من المستعمل هو المستعمل كذلك فرجع التعريف الى ان الحقيقة لفظ مستعمل بالفعل من لافظ بسبب
وضع اول وليس ذلك تقديرا في التعريف بل بيان لما هو الظاهر المتبادر منه فقيد بالفعل يخرج
المجاز الذي تلفظ بحقيقته فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل في وضع اول لكن لا بالفعل اذ لم
يستعمل بالفعل فيه وبقولنا الا من لافظ يخرج المجاز ان تلفظ الغير بحقيقته فانه يصدق انه لفظ
مستعمل بالفعل بسبب وضع اول لكن لا من لافظ هذا ما ذكره المص وفيه نظر فان لفظ الاسد الذي
تلفظ زيد وقصد به الحيوان المفترس غير الذي تلفظ به عمرو وقصد به الرجل الشجاع فان اللفظ
هو الكيفية القائمة بالهواء المجاور لفم المتلفظ وح لا يصدق على لفظ الاسد المستعمل في الرجل
الشجاع الذي تلفظ به زيد عند تلفظ الغير به واراده معناه الحقيقي انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب
وضع اول ويمكن ان يجاب بان المراد باللفظ الواحد ما يتركب من الحروف المعينة على صورة معينة
كلفظ الاسد وان تلفظ به الف لافظ وح فيستقيم الكلام ثم انه على نقل هو جعل في المغنية يكون
متعلقة بالاستعمال لا مثل قولهم اللفظ مستعمل في المعنى الفلاني بل مثل قولهم هذا اللفظ يستعمل
وضع الشرع على معنى انه يستعمل بسبب وضعه ابقاء الموضوع للوضع على معناه من غير حمله على الوضع
له لاحتياجه الى زيادة قيد لا يصح التعريف بدونه وهو في اصطلاح التخاطب وحينئذ ان المراد من
النسبة القريبة يخرج المجاز الذي له حقيقة لان المراد بسببية الوضع الاول للاستعمال بعيدة
والسبب القريب له هو مناسبة للمعنى الحقيقي لكن المحقق الشريف في حاشيته على شرح المختصر حكم بانه
لا يخرج الا بقيد الحيثية قال واعلم انه لا بد في تعريفي الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من
اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك
اي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق
عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في الجملة وان لم يكن استعماله المجازي بسببه انتهى واورد
عليه بعض من المتاخرين في حاشيته بحثا حاصله ان الكلام السيد يرجع الى ان المتفرقة من الحقيقة

والمجاز

والمجاز باختلاف الحيثية والاعتبار فيصدق على اللفظ الغير المستعمل في معنى حال
من علم الاستعمال انه اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث انه مستعمل بسبب الوضع
الاول ويرجع الكلام الى ان التسمية بالحقيقة والمجاز بهذا الاعتبار من غير ان يكون فيه دلالة
على كونه حقيقة في اي وقت من الاوقات ثم ان هذا المحشي اخرج هذا المجاز عن التعريف بان المراد من المستعمل
هو المستعمل بالفعل فاللفظ المستعمل في معناه المجازي حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف
وجه نظره حمل المستعمل في كلام المحقق الشريف على المستعمل بالفعل فرجع الكلام بعد قيد الحيثية
الى ان اللفظ المستعمل بالفعل بسبب الوضع الاول من حيث ان استعماله الفعلي بسبب الوضع الاول
هو الحقيقة واذا كان استعماله الفعلي بسبب الوضع الاول لا من حيثية بل من حيث المناسبة للمعنى
الحقيقي فهو مجاز وح فيكون فيه دلالة على كون اللفظ حقيقة في اي وقت من الاوقات اما ما ذكره بعد
هذا المحشي من خروج ذلك المجاز بارادة للمستعمل بالفعل فغير صحيح فانه لا يخرج بذلك فقط بل لا بد من ارادة السببية
القريبة التي تدل عليها الحيثية فان اللفظ حال استعماله في المعنى المجازي يصدق عليه انه لفظ
مستعمل بسبب وضع الاول لان لسببية الوضع الاول في الجملة لاستعماله ظاهرة فلو اريد
بها القريبة او بقيد الحيثية الدال عليها خرج كما لا يخفى واعلم ان اقسام الحقيقة ثلثه لغوية
وعرفية وشرعية والنسبة فيها الى الواضع والتعريف المذكور صادق على جميع اقسامها
والمجاز في غيره لعلاقة المجاز مفعل من الجواز لمعنى العبور نقل الى الفاعل الى الجائز اطلاقا لاسم
اعني المصدر على الكل ثم نقل اصطلاحا الى اللفظ المستعمل في غير وضع اول لعلاقة بين المعنى الموضوع له
اولا وغيره والعلاقة هي اتصال بين المعنيين وفيه الاحتراز عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء
لعدم العلاقة اعلم ان الحاجبي وبعض الاصوليين عرفوا المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول
على وجه يصح واحترزوا بقولهم على وجه يصح عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء والاستاد المص
عدل عن ذلك الى قوله لعلاقة وكتب في الحاشية يمكن ان يكون وجه العدول عن قولهم على وجه

يرجع الى هذا ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي كما لا يخفى انتهى وهو جيد لكن ما ذكره في فائدة قولهم على وجه يصح اعني شموله لمذهبي القائلين بوجوب النقل في احاد المجازات وعدمه لا يخفى قدحه ان قولنا العلاقة يشعر بان العلاقة فقط كافية في الاستعمال فلا يشمل مذهب القائلين بوجوب النقل لزعمهم ان الاستعمال في المعنى المجازي ليس العلاقة فقط بل لها مع شيء آخر هو النقل بل ربما يقال ان العلاقة لا اعتبار لها في الاستعمال على ذلك التقدير وكان المصنف لما كان منكر الذلك القول لانه سيبطله لم يلتفت الى كون التعريف منطبقا عليه ولا اثراه اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازا لعدم صدق شيء من احديهما عليه لان جنس المستعمل ولم يشمل ذلك اللفظ قبل الاستعمال وحصرت اه . بعد ما تبين ان المجاز لا بد فيه من العلاقة لا جرم وجب بيانها فنقول انواع العلاقة مما اختلف في عددها والمشهور ما ذكره الاستاذ المصنف مد ظله من انها خمسة وعشرون وفي الحاشية الحصر في هذا العدد للقدماء وهذا تفصيل الاول السبب للمسبب كالمطر للنبات كالاثم للخمر الكل للجزء كالاصابع للانامل عكسه كالوجه للذات الملزوم للازم كالناطق للدلالة عكسه كشد الازار لاعتزال النساء المشابهة للمشابهة كالاسد للشجاع المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة عكسه كالشفر للشفة الخاص للعام كهؤلاء للعلماء عكسه كعكسه حذف المضاف نحو واسئل القرية حذف المضاف اليه نحو انا ابن المجاورة كجري الميزاب الاول اليه اراني اعصر خمرا بما كان عليه وآتوا اليتامى اموالهم المحل للحال بالمجلس لحضاره عكسه كعكسه

الآلة لثانيها اللسان للذكر البدل لبدل له الدم للدية النكرة المثبتة للعموم علمت نفس المعرف باللام لواحد ادخلوا الباب الحذف يبين لكم ان تضلوا الزيادة ليس كمثله شيء الضد للضد كالبصير للعمى ولا يخفى امكان رد هذا العدد الى الاقل كرد الحاجبي والابدي الى خمسة والرازي الى اثنا عشر ورد غيرهما الى اثنين انتهى والخمسة التي ردها الحاجبي والابدي اليها الاشتراك في الشكل والاشتراك في الصفة والكون والاول والمجاورة واما الرازي فردها الى اثني عشر وهي المسبب للسبب وعكسه وتسمية الشيء باسم مشابهه وتسمية الشيء باسم ضده وتسمية الجزء باسم باسم الكل وعكسه الاول والكون والمجاورة والمجاز العرفي كالدابة في الحمار وسبب الزيادة وتسمية المتعلق باسم المتعلق وبعضهم ردها الى اثنين المشابهة وعدمها وكل ذلك اختلاف في اللفظ بعد التحقق فالجميع يرجع الى شيء واحد وهو ما ذكره الاستاذ المصنف في المتن هذا وجعل قوله تعالى ليس كمثله شيء من باب المجاز باعتبار الزيادة هو التقريب الى الافهام المبتديين والا فالتحقيق ان الكاف ليست زائدة وليس هنا مجاز باعتبار الزيادة واصل الكلام مورد لنفي المثل على سبيل المبالغة وتقريره ان ذاته تعالى مما لا يعتبر بها الانكار بوجه انما الكلام في المثل وعدمه فاذا نفي مثل مثله لزم نفي المثل البتة لانه لو وجد مثل لكل ذاته تعالى محققة فهي مثل مثلها فيلزم التناقض اعني نفي مثل المثل مع ثبوته وحاصله انكم نفيتم مثل المثل وعلى تقدير وجود المثل كان مثل المثل متحققا ونظيره قولهم ليس لاخ زيد اخ فالمقصود ان يكون بانتفاء اخ زيد لانه لو كان اخ كان زيد اخاه مع انه لا اخ زيد اخا ويكفي لا كلام في وجوب نقل نوع العلاقة عن اهل اللغة انما الكلام

في انه هل يشترط في احاد المجاز نقلها عن اهل اللغة او يكفي ثبوت استعمال نوع العلاقة فالمشهور بين الاصوليين
وعليه المص هو الحق عدم اشتراط نقل احاد المجاز بل يجوز لكل احد ان يخترع ما شاء من التجوز مع
ثبوت نوع العلاقة وذهب جماعة الي اشتراط نقل احاد المجاز عن اهل اللغة حتى لا يجوز استعمال مجاز
لم تكن العرب قد استعملته بخصوصه لنا علي الاول انه لو كان النقل شرطا لتوقف اهل العربية في
تجوزاتهم واستعاراتهم علي النقل ولبحثوا عنه فيها والمتتبع لكلامهم يحكم بعدم ذلك
ويجد لهم مجازات واستعارات متجددة لم يستعمل قبل وقالوا لو كان التجوز بمجرد العلاقة كافيا
لجاز نخلة للحائط الطويل للمشابهة المنقول نوعها وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية
والتالي بط فكذا المقدم قلنا نوع العلاقة مقتض لصحة الاستعمال وتخلف الصحة عنها
لمانع لا يقدح في كونها هي المقتضية له فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي ثم لا يلزمنا
تعيين المانع بل نعلم اجمالا ان ما كان ممتنعا استعماله مع وجود العلاقة فهو لمانع منع من الاستعمال
والحاصل حيث نعلم امتناع الاستعمال مع وجود العلاقة نحكم بوجود مانع هناك اجمالا وما لم
نعلم فيه ذلك فان علم وظن وجود المانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع

وقد يعرف اه اقول يعرف كون اللفظ مجازا اما بالنقل بان يصرح اهل اللغة بانه مجاز
او بذكر حد المجاز او خاصته او بالنظر وذلك بوجوه منها صحة سلب المعاني الحقيقية عن
المورد في الاستعمال في نفس الامر كالحمار للبليد فانه يصح انه ليس بحمار والقيد الاخير للاحتراز عن
مثل قولهم للبليد ليس بانسان لعدم بعض الصفات الانسانية فيه وقوله ولا دور دفع
للاعتراض الوارد علي كون صحة السلب من علامات المجاز وحاصله ان المجاز لا يعرف الا بصحة
سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورده لان صحة سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز الاشتراك
وسلب جميع المعاني الحقيقية عنه لا يصح الا اذا علم انه ليس شيء منها والعلم بانه ليس شيئا

منها

٤٣

منها يتوقف العلم بكونه مجازا او يستلزمه وعلي كل حال فالدور لازم والجواب ان المراد
من قوله صحة السلب من علامة المجاز انا اذا علمنا المعنى الحقيقي اللفظ ومعناه المجازي
ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي
وذلك ظ ولم يتعرض المص لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب للزوم الدور وعدم
اندفاعه بالجواب المذكور فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة
كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب
معنى الحقيقي عن مورد استعماله ومنها عدم اطراده وهو عبارة عن ان يستعمل اللفظ في
محل لوجود معنى ولا يستعمل في محل اخر وان وجد ذلك المعنى فيه كقوله تع واسئل
القرية فان السؤال قد استعمل في هذا المحل علي نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلقه
باهلها ولم يستعمل في محل آخر مثل سئل الجدار وان وجد فيه ذلك السبب اعني تعلق السؤال
بالاهل وهذا اولي من قول بعضهم في شرحه لتهذيب العلامة ان القرينة قد يراد بها
اهلها ولا يمكن ان يراد من الجدار اهله لان عدم الاطراد انما يكون بالنظر الي لفظ واحد
في موارده ولا عكس معناه ان الاطراد ليس دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع
والاولي ارجاع قوله ولا عكس الي العلامتين اما الاولي فلما عرفت من عدم صحة سلب
المعنى الحقيقي ليس علامة الحقيقة فان لفظ العام اذا اطلق علي الخاص من حيث الخصوص
كان مجازا مع عدم صحة سلب معنى الحقيقي عن المورد واما الثانية فلما عرفت من اطراد المجاز ثم ان
هنا اعتراضا مشهورا واردا علي كون عدم الاطراد علامة المجاز وحاصله انا نجد بعض
الالفاظ غير مطردة في معانيها الحقيقية فان الفاضل موضوع لذي علم ولا يطلق عليه تع
مع كمال علمه والسخي موضوع لذي الجود ولا يطلق عليه تع مع كمال الجود والقارورة موضوعة
لما يستقر فيه شيء ولا يطلق علي غير الزجاجة فيما يستقر فيه الاشياء والجواب انها مطردة فيما
وضعت له لتقييد معنى الفاضل بمن شانه الجهل لانه ذو العلم مط والسخي بمن شانه البخل

لا النزد والجود مطلقا والقارورة يكونه زجاجا لا ما لا يستقر فيه مطلقا   وفي القرآن اه
ذهب الظاهرية الى عدم وقوع المجاز في القرآن والحق وقوعه فان قوله تعالى واسئل القرية وجدا
فيها جدارا وجزاء سيئة سيئة مثلها وامثال ذلك من قبيل المجاز وما تمحلوه في الحمل على الحقائق
كما يقولون في واسئل القرية ان المراد اسئل جدرانها فانها تجيبك بناء على ان ذلك معجزة نبي
عليه السلام ونحوه لا يخفى ما فيه وايض هو في صورة معدودة ولا يمكن في غيره من المجازات التي
بلغت في الكثرة الى حد تحصيل القطع بذلك والحاصل ان المخالف اما ان يقولوا ان هذه الالفاظ
حقايق فيما اراده سبحانه وانها وضعت لذلك في اللغة العربية فذلك فاسد لانا نعلم
ضرورة ان ذلك لم يرد الا على وجه التشبيه او نحوه واما ان يقول انها مجازات في اللغة الا انها صارت
حقايق شرعية فيما اطلقت عليه فبط ايض الا لسبق الى الفهم هذه المعاني منها عند اطلاقها
مجردة وهو بط استدلوا بانه لو وقع في القرآن يصح اطلاق المتجوز عليه تعالى والتالي بط اما
الملازمة فلان من اتصف بشيء صح اشتقاق صفة له منه تحمل عليه واما الثانية فللاتفاق على عدم
جوازه والجواب ان اريد صحته مطلقا فاللازم ممنوع كيف واسماء الله تعالى توقيفية يجب تلقيها
من الشارع واليه اشار بقوله واسماؤه تعالى توقيفية وان اريد صحته لغة فبطلان التالي ممنوع

وهو الجلي اه   اذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك واحتمل اللفظ لان يكون مجازا او
مشتركا فالمجاز اولى من الاشتراك فيحمل اللفظ عليه لوجهين الاول كثرة المجاز في اللغة بالنسبة
الى المشترك ويعلم ذلك بالاستقراء حتى ان ابن جني بالغ في ذلك وقال ان اكثر اللغة مجاز والكثرة
امارة الظن فالحمل عليه اولى الثاني انتفاء غير مفسدة الاشتراك فان من مفاسده انه يخل بالتفاهم
عند العراء عن القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل على المعنى المجازي ومع عدمها على الحقيقي ومنها
تعدد قرائن بحسب تعدد معانيه بخلاف المجاز ومنها انه قد يودي الى مستبعد من ضد او نقيض نقيض
المراد فان قبيل الاشتراك اولى من المجاز لما بالمستعد ومنها استعداد المكلف للامتثال
اذا تبين كما مر سابقا ومنها اطراده بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها ان الاشتراك يحصل بوضع
اطراده

واحد بخلاف المجاز فانه يحتاج الى الحقيقة والى ما يصلح مجازا والى علاقة بحيث لاجلها
جعله مجازا وما يحتاج الى واحد اولى مما يحتاج الى اشياء ومنها انه قد يتوصل به
الى انواع البديع كالتوجيه اي ايراده على وجه يحتمل معنيين نحو ليت عينيك ونحو ذلك
قلنا اغلبية المجاز وكثرته تغلب مزايا الاشتراك وفوايده فان هذه المزايا والفوايد انما
يعتبر لكونها توجب الظن بغلبة الاشتراك على المجاز وذلك لا يعتبر مع تحقق اغلبية المجاز
مما ذكرنا من ان اكثر اللغة مجازات على ان ما ذكرتم من فوايد الاشتراك ومزاياه معارضة
بمثلها في المجاز فان من مزايا المجاز ما تقدم ذكرها من اخلاله بالتفاهم وعدم تعداد
تعداد القراين ونحو ذلك ومنها انه قد يتوصل الى انواع البديع كالسجع كقولك
حمار ثرثار ولو قلت بليد لفات والمطابقة كقولك اتخذه للاشهب ادهم بخلاف
القيد والمجانسة تشبع سباع بخلاف شجاع ونحو ذلك فيكون مزايا المجاز في
مقابلة مزايا الاشتراك وتسليم اغلبية المجاز واكثريته عن المعارض من طرف الاشتراك
فيكون الحمل عليه اولى وتحقيق ثبوت المط انما يتم لو ثبت سبق وضع اللفظ لمعنى وحدوثه
بالنسبة الى المعنى الاخر بين المجاز والاشتراك وقدم المجاز لكن ثبوت سبق
الوضع لاحد المعنيين لا يخ من اشكال اذ يحتمل السبق للمعنى الاخر وينعكس المط فتامل
المقام   ولا يستلزم اه   لا كلام في ان الحقيقة لا يستلزم المجاز بل يجوز ان
يستعمل في معنى ولم يستعمل في غيره انما الخلاف في استلزام المجاز للحقيقة فهل يجوز
ان يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ولا يستعمل فيه ام لا الاكثر على عدم الاستلزام
ايض وهو الحق وذهب جماعة الى الاستلزام لنا على ذلك ان لفظ الرحمن موضوع

لذي الوجهة وهريقة الفلب التي لا ينصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز مع انه لم يستعمل في
معناه الحقيقي الذي هو غير الله تعالى قطعا والا لجاز اطلاقه عليه ولم يجز قطعا لا يقال قد اطلق
على غيره تعالى كقول شاعر بني حنيفة في مسيلمة الكذاب وانت غيث الورى لا زلت
رحمانا ورحمن اليمامة لانا نقول ذلك شاذ مردود في عرف اهل اللغة قالوه تعنتا منهم
في كفرهم فلا تمسك به فان قيل يجوز ان يكون قد اطلق في اللغة على
غيره تعالى وهجر شرعا وعرفا فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلنا عدم جواز
الاستعمال في معنى الحقيقي في الجملة كاف في اثبات المطلوب الذي هو عدم استلزام
المجاز الحقيقة لانه مجاز ولا حقيقة هنا وللقائل ان يقول انه تعالى وان كان
بحسب اصل الوضع مجازا بالنظر اليه تعالى لكن صار حقيقة عرفية فيه تعالى فانا نعلم قطعا
تبادره الى الفهم عند اطلاقه وذلك علامة الحقيقة فلا يتم الاستدلال
المذكور وقد يدفع بعدم الحقيقة او الامر وهو كاف في ثبوت المطلوب قالوا لو
لم يستلزم مها لزم خلو الوضع عن الفائدة وهو باطل بيانه ان الفائدة في الوضع افادة
المعاني المركبة كما هو مشهور فلو وضع لفظ لمعنى ولم يستعمل فيه لم يحصل وقوعه في تركيب
فلا يكون لوضع اللفظ له فائدة الجواب منع الملازمة قولك فائدة الوضع افادة
المعاني المركبة قلنا انحصار الفائدة فيما ذكرتم ممنوع فان وضع اللفظ لمعنى
ليصح التجوز فيما يناسبه فائدة ايضا واليه اشار بقوله مستطرد والفائدة صحتهم على
انا نمنع البطلان الثاني ونقول ليس كلما يقصد به فائدة تترتب عليه فائدته
بل قد يتخلف عنه لفقد شرط او نحوه وفي الجواب نحو انبت الربيع اه لما

ذكر

ذكر المجاز اللغوي واحكامه اراد ان يبين الخلاف الواقع في نحو انبت الربيع البقل
وان المجاز فيه عقلي او لغوي فنقول الوجوه الواقعة فيه اربعة ثلاثة منقولة ورابعها
غير منقولة فالاول وهو مذهب عبد القاهر والامام الرازي ان المجاز فيه عقلي لا لغوي
وطرفا الاسناد لم يتجوز في شيء منهما وانما وقع التجوز في الاسناد باعتبار ان
الفعل قد اسند الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه فيكون التصرف في امر عقلي
لا لغوي الثاني قول الحاجبي وهو ان الفعل موضوع للنسبة الى ما هو صالح لان يكون
فاعلا له حقيقة فان استعمل في غيره كان مجازا فهو في مثل ذلك مجاز عن المعنى الذي
يصح اسناده الى المسند اليه المذكور سواء كان تسببا عاديا او نسبة اخرى ففي مثل
انبت الربيع البقل الفعل فيه مجاز عن التسبب العادي اي عن ما هو سبب عادة
الثالث قول صاحب المفتاح وهو ان المسند اليه استعارة بالكناية وان المجاز
في المسند اليه فقط والاستعارة بالكناية عنده هو ان يشبه شيء بشيء و
يذكر المشبه ويراد به المشبه به بادعاء بواسطة قرينة وهي اثبات شيء
من لوازم المشبه به المساوية للمشبه فعنده ان المراد بالربيع في هذ
التركيب معناه الحقيقي بادعاء انه قادر مختار بقرينة نسبة الانبات اليه
ويرد عليه ان ادعاء كون الربيع فاعلا حقيقيا ومصورا بصورته لا يوجب
ان يكون الاسناد اليه حقيقة وايضا الاستعارة بالكناية عنده من
اقسام المجاز اللغوي فيكون المسند اليه في هذا التركيب مجازا مع انه قايل بان
المراد منه معناه الحقيقي بادعاء انه من افراد المشبه به وادعاء ذلك لا توجب

كونه مجازا وفي ذلك كلام طويل لا يسعه المقام ثم ان صاحب المفتاح لا يقول بلزوم التخييلية للكنية وان هذا التركيب مما اشتمل على المكنية فقط فاذكره العضد من ان الاستعارة تخييلية لا يخفى ما فيه الرابع ان يكون استعارة تمثيلية بان يشبه الصورة الحاصلة من قولك انبت الله البقل بالصورة الحاصلة من قولك انبت الربيع البقل واستعار الثاني للاول كما يشبه صورة المتردد في امر بصورة المتقدم والمتاخر ويستعار الالفاظ الدالة على الثاني للاول وهذا الوجه وان كان محتملا الا انه لم ينقل عن احد من علماء العربية والحقيقة لا كلام في وجود الحقيقة اللغوية كالانسان والفرس ولا في الحقيقة العرفية العامة كالدابة التي في الاصل لما يدب على الارض المخصوصة عرفا بذات القوائم الاربع ولا الخاصة لكل طائفة انما الذي وقع فيه الخلاف وطال فيه التشاجر بين الاصوليين هو الحقيقة الشرعية والمراد بها اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى بحيث اذا فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه بلا قرينة كالصلوة للاركان المخصوصة بعد كونها في اللغة للدعاء ونحوها من الالفاظ المتداولة في الشرع انها موضوعة للمعنى الشرعي بوضع الشارع او انها في كلامه مجاز في المعنى الشرعي وفائدة الخلاف يظهر عند اطلاق الشارع لفظا منها مجردا عن القرينة محتملا للمعنى اللغوي والشرعي فهل يحمل على المعنى اللغوي او الشرعي فان قلنا بثبوتها يحمل على المعنى الشرعي والا فعلى اللغوي والاستاد المص فصل المقام وقال ان الحقيقة الشرعية ان كانت للمتشرعة اي باهل الشرع فهي شايعة اي ثابتة ثبوتا شايعا بلا اختلاف لانها حقيقة عرفية بالنظر اليهم بكثرة تداولها فيما بينهم ولمسيس حاجتهم الى التعبير عنها فهي

بحيث

بحيث لو اطلقت في كلامهم من غير قرينة يتبادر منها المعاني الشرعية فيحمل في كلامهم عليها واما الحقيقة الشرعية للشارع بمعنى ان الشارع نقلها الى هذه المعاني بحيث يحمل في كلامه مجردة عن القرينة عليها ففيه كلام ينشأ من عدم الدليل على ذلك وقد تدعى في الظاهر ثبوتها لتبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ من دون قرينة والتبادر علامة الحقيقة وفيه نظر فان تبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ ان كان بالنظر الى اطلاق الشارع فهو اول البحث وان كان بالنظر الى اطلاق المتشرعة فلا يفيد لان اللازم كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما القاضي الباقلاني فنقل نفي وجود الحقايق الشرعية واختلف في تفسير مراده فقيل ان مراده انها مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقيقة فلم تصر حقايق شرعية وقيل ان مراده انها مستعملة في معانيها اللغوية والزيادة غير داخلة في معانيها فهي مبقاة على معانيها اللغوية والتفسير الثاني باطل لان الصلوة لو كانت باقية في المعنى اللغوي وهو اما الدعاء او الاتباع لما صح اطلاقها حال عدمهما كما في الصلوة الاخرس والمنفرد الذي لا دعاء في الاول ولا اتباع في الثاني فان قلت الاول ايضا باطل للقطع بانها حقايق في المعاني الشرعية لفهمها بلا قرينة قلت ذلك في عرف المتشرعة والكلام في عرف الشارع وهل يجوز ان يكون فيه مجازات لم تبلغ رتبة الحقيقة والقول يمكن ان يستدل على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بان قول الاصل عدم نقل الشارع تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية وكونها حقايق يستلزم النقل المخالف فيترك فان قلتم خالفت الاصل لدليل قلنا دليلكم لا انتم فلا خلاف يخالف الاصل لاجله استدل النافون

ابن الشاطر

للحقيقة الشرعية بانها لو وقعت لما كان القرآن عربيا والتالي باطل اما الاولى فلانها
على ذلك التقدير غير عربية لان العربي هو ما وضعه العرب لا غيرهم مع اشتمال القرآن
عليها فيلزم من ذلك عدم عربيته لان ما بعضه خاصة عربي غير عربي واما الثانية
فلان القرآن عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب بمنع الملازمة قولك
هي على ذلك التقدير غير عربية قلنا ممنوع فانها ح تكون حقائق شرعية مجازات
لغوية والمجاز الحادثة وان لم يسمع احادها من العرب عربية لثبوت تجويز العرب
نوع العلاقة كاطلاق لفظ الجزء على الكل المصحح لاطلاق الصلوة على المجموع مجازا
ولو سلمنا عدم عربيتها لكن لا نسلم ان القرآن بكليته عربي والآية لا تدل على
ذلك فان الضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا تعود الى السورة وبعض القرآن
قرآن لاشتراك الكل والجزء في المعنى المصحح للاطلاق كما في الماء حيث يطلق على بعضه
كماء البحر وعلى مجموع المياه واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن عربيا كونه بالكلية
كذلك فلا يضره وقوع مثلها فيه سلمنا عربية الجميع وعدم عربية هذه الالفاظ لكن
لا نسلم خروجه بهذه الكلمات عن القرآن فان الشعيرات النادرة البيض في الفرس الاسود
لا تخل باطلاق الاسود عليه غايته ان اطلاق العربي على القرآن يكون على سبيل
المجاز والاطلاق وان كان الاصل فيه حقيقة لكن قد يترك المجاز لدليل بعينه
وهو الدليل على ثبوت الحقايق الشرعية وقد عرفت ما فيه وفيه المعرب كمشكوة
وسجيل دون ابراهيم فانه علم المعرب هو اللفظ الذي وضعه غير العرب بمعنى ثم
استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول اللام
والاضافة ونحوها وقد اختلف في وقوعه في القرآن فالاكثر على وقوعه فيه وهو الحق

وذهب

وذهب جماعة الى عدم الوقوع لنا ان المشكوة من اللغة الهندية والسجيل والاستبرق
من اللغة الفارسية والقسطاس من اللغة الرومية وكل منها قد تصرف فيه العرب
واجروا عليه احكام كلامهم من التنوين ودخول اللام ونحوها وليس المعرب الا هذا مع انها
واقعة في القرآن لا يقال يجوز ان يكون هذه الالفاظ مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور
لانا نقول نحن ندعي الظهور في ذلك لا القطع وما ذكرناه مبني والاحتمال
البعيد انما يضر في القطع لا المظنون قالوا قال تعالى أأعجمي وعربي والاستفهام
للانكار فيكون تعالى نفى كونه متنوعا الى نوعين ووجود المعرب يثبت كونه كذلك
فيكون منتفيا قلنا ليس المراد نفي التنويع كما ذكرتم وانما المراد نفي كونه اعجميا والمخاطب
عربيا لا يفهمه يدل على ذلك سياق الآية اعني قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا
لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي الآية فانه يدل على انه لو انزل اعجميا
لتمسكوا بكونهم عربا لا يفهمون الكلام الاعجمي وهذا صريح في ان المراد نفي
كونه اعجميا لا يفهم مع كون المخاطب عربيا وهذه الالفاظ كانت مفهومة لهم
فلا يندرج تحت الانكار سلمنا ان المراد نفي التنويع من الاعجمي والعربي لكن
نقول هذه الالفاظ لما صارت بسبب التعريب ملحقة بكلام العرب صح
ان القرآن غير مشتمل على غير العربي الذي هو الاعجمي الصرف فتامل ثم انك مما تلونا عليك
من معنى المعرب انه الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب فيه بناء على ذلك
الوضع وتصرفوا فيه بادخال اللام ونحوه يظهر لك انه متحقق في اسماء الاجناس
دون الاعلام فانها باعتبار الوضع العلمي ليست مما وضعت في اصل اللغة
انما هي باوضاع حادثة متجددة والكلام فيما هو من الموضوعات بحسب اصل اللغة

انما هي باوضاع حادثة متجددة والكلام فيما هو من الموضوعات بحسب اصل اللغة وايضا
عدم تصرف العرب في الاعلام بشيء من تصرفاتهم يقتضي عدم تعريبها فلا يكون
من المعرب في شيء فالاستدلال باتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم للعجمة والعلمية
مع وقوعه في القرآن لا يتم اذ الاستعمال العرب له ليس في معناه ليس باعتبار الوضع
العلمي الذي لا يتحقق التعريب   الواو العاطفة   هنا حروف يحتاج الى بيانها
منها الواو العاطفة وقد اختلف فيها فالمشهور هو الحق انها للجمع المطلق اي
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه اما في ثبوته نحو ضرب زيد واكرم عمرو
او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذاته نحو ضرب وقام عمرو من غير ان يكون
فيها دلالة على حصولهما في زمان واحد وهو المعبر عنه بالمعية او زمانين مع
تقدم ما دخلت هي عليه وهو المعبر عنه بالترتيب وان كان كل منهما محتملا في الوجود وذهب جماعة
من البصريين والكوفيين ومنهم الفراء والعز الى انها للترتيب اي يفيد بنفسها
تاخر ما دخلت هي عليه ولم اكونها للمعية بمعنى افادتها حصول المتعاطفين في
زمان واحد فمما لم يقل به احد لنا على المذهب المشهور وجوه منها نص اهل اللغة
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون
والنحويون البصريون والكوفيون على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في خمسة
عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق ومنها ان اهل اللغة قالوا ان واو العطف
في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتفقة لانهم لما لم يتمكنوا في جمع الاسماء
المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف فقولك جاء زيد وعمرو وبكر بمنزلة
جاء في الزيدون وكان الثاني لا يفيد الا الاشتراك في الحكم من غير افادة ترتيب

وكذا

فكذا الاول المشتمل على واو العطف فان قيل الاشتراك الواوين في ان كلا منهما يفيد الاشتراك
في الحكم لا ينفي افادتها الواو العاطفة فائدة زائدة عليه وهو الترتيب قلنا نص بعض اهل
اللغة على اتحاد فائدتهما من غير زيادة يندفع هذا الاحتمال ومنها ان الواو قد تستعمل
من كلام من يوثق به فيما يمتنع معه الترتيب كقولك تقاتل زيد وعمرو وتخاصم التفاعل
يقتضي صدور الفعل عن الفاعلين من غير ترتيب وهو امر في مفهومه فيكون
الواو فيه بغير الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب
فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك ومنها ان الواو قد وردت مع القبلية
كما تقول جاءني زيد وعمرو قبله ومع البعدية كما تقول جاءني زيد وعمرو بعده
ولو كانت للترتيب للزم التناقض في الاول لفهم بعدية عمرو من الواو و
قبليته من لفظه قبل والتكرار في الثاني لفهم البعدية من الواو ايضا والتالي باطل
لو قوع هذه في كلام من يوثق بهم والاصل في الاطلاق الحقيقة اقول في الدليل
شيء وذلك ان الواو لو كانت ظاهرة في الترتيب لم يلزم التناقض مع التصريح با
القبلية فان المعنى الظاهر للفظ قد يتخلف عنه ولا التكرار مع البعدية فان
التصريح يفيد النصوصية ثم ان ما ذكرنا من تقرير الدليل هو ظاهر العبارة
ولها محمل آخر ذكره المصنف في الحاشية حيث قال وللعبارة محمل آخر وهو ان يكون
المراد انها وردت في القرآن مع قبلية مدخولها تارة وبعديته اخرى كما قال
سبحانه وتعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية اخرى قولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا ولو كانت للترتيب لتناقضتا اذ القضية واحدة و

القضية

لقائل ان يقول يجوز ان يكون استعمالها في الايتين لمطلق الجمع مجازا ويكون كل منهما
قرينة مجازية الاخرى فان التاسيس خير من التاكيد انتهى وحاصل الدليل على هذا المحل
ان الواو قد وردت في قضية واحدة مرة مع بعدية مدخولها واخرى مع قبليته
كما في قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وهذا ينفي
كونها للترتيب فان الواو لو كانت للترتيب لتناقض الكلام كما لا يخفى وهو باطل خصوصا
في كلامه تعالى ثم الاعتراض في الحاشية يمكن دفعه بانها اطلقت في هاتين الايتين على
مطلق الجمع والاصل في الاطلاق الحقيقة فان قالوا الاصل قد يخالف لدليل ونحن قد
اقمنا الدليل على كونه للترتيب قلنا ادلتكم غير تامة بل مردودة باجمعها فلا يخالف
الاصل لاجلها ومنها ان الواو قد يصدق في صورة يعلم صدور الفعل عن
المتعاطفين معا من غير ترتيب فانه اذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد يصدق
قول القائل جاء زيد وعمرو بالاجماع ولو كانت للترتيب لكان هذا القائل
كاذبا في هذا القول فقد اطلقت مع عدم الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة
والفرق بين هذا الدليل وما قبله ان الاول تدل على عدم الترتيب بسبب ورود الواو
في كلام يمتنع معه الترتيب وهذا يدل عليه بسبب ان التكلم بها في حال لا ترتيب فيه فاختلفا
صورة وربما يوجد ما قلناه في الحاشية ومنها انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله سئلت الصحابة النبي صلى الله عليه وآله بايهما نبدأ فقال عليه السلام
ابدأوا بما بدأ الله تعالى به فلو كانت الواو للترتيب لما خفي عليهم ذلك لانهم اهل اللسان
واعلم ان الخصم قد استدل على كونها للترتيب بقوله عليه السلام بعد ورود هذه الاية
ابدأوا بما بدأ الله تعالى به قال هذا كلام منه عليه السلام يدل على ان وجوب الابتداء بها

مرتب

مرتب على ابتدائه تعالى به ولو لم يكن الواو للترتيب لما كان ابتداؤه تعالى علة لوجوب ابتدائنا وهو
مردود بان المستفاد من قوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به ترتيب وجوب الابتداء على مطلق ابتدائه
تعالى لا على ابتدائه من حيث انه ما بعده معطوف عليه بالواو وليلزم ما ذكر هكذا ذكره المحقق الشريف
في حاشيته على شرح العضدي واعترض عليه بعض المتاخرين بان ماهية الابتداء من
حيث هي لا تصلح علة لوجوب شيء والنبي صلعم رتب وجوب الابتداء على ابتداء الله تعالى فتعين
ان يكون علة الوجوب هو الابتداء الخاص اعني الابتداء بطريق العطف وبه يتم كلام الخصم
وفيه نظر فان عدم علية الابتداء المطلق لا يوجب علية الابتداء الخاص اعني الابتداء
بطريق العطف فان التقديم لما كان غالبا يكون لشدة الاهتمام به فيمكن ان يكون
فهم الوجوب منه او نقول يجوز ان يكون حصل بالوحي ان تقديمه لوجوب الابتداء به
وح يكون وجوب الابتداء به مستفادا منه لا من ابتدائه تعالى به فتامل واقول بعد التسليم
يكون دلالة الترتيب من خارج والكلام في الاستفادة من اللفظ واستفاد
الجمع اه القائلون بان الواو للترتيب استدلوا عليه بدليلين الاول قالوا ان الجمع
مستفاد من جوهر اللفظ بدون الواو العاطفة فان الذي يقول جاءني زيد عمرو بدون
الواو يفهم من كلامه اجتماعهما في المجيء فلو لم يكن الواو للترتيب لم يكن لذكرها فائدة
والجواب بالمنع فانا لو لم نعطف بالواو لم يحصل افادة الجمع قطعا لانه يحتمل ان يكون
الاول مضروبا عنه بالثاني فلا بد من الواو لدفع هذا الاحتمال ومثل ذلك فائدة عظيمة
وايضا الفهم من دون العطف بالدلالة العقلية وهم قد لا يكونون يكتفون بها وايضا
الدلالة العقلية قد لا يكون مقصودة بخلاف الوضعية فبالعطف يعلم انها مقصودة
الثاني قالوا لما امر ابن عباس بتقديم العمرة على الحج انكر عليه الصحابة وقالوا ان الله تعالى قال

من غير

والحج والعمرة لله ولولا ان الواو للترتيب لما انكر عليه لان المقصود الاتيان بهما معا
ملاحظة تقديم احدهما على الآخر انهم اصل اللسان والجواب عن الدليل من وجهين الاول
ان انكارهم عليه معارض بامره بتقديم العمرة ولو كانت للترتيب لما امر بذلك مع ان
الصحابة في اللسان واللغة بلغت حدا لا يمكن وصوله الثاني ان امره بتقديم العمرة ادل
على عدم الترتيب من دلالة انكارهم عليه فان انكارهم عليه يجوز ان يكون لاجل انهم
فهموا من الواو الجمع المطلق اعني وجوب اتمام العمرة والحج سواء كان بتقديم العمرة او تاخيرها
فامره عليه السلام لهم بتقديم العمرة يقع للعموم وتخصيص له باحد فرديه فكان محلا لانكارهم
وفي الحاشية يتفرع على هذا الخلاف مسائل منها ما قالوا لو قال وكلتك في بيع داري و
عبيدي فلا يجوز بيعهما معا ولا يقدم بيع العبد على الثاني بخلاف الاول ومنها لو قال
ان كلمت اخاك واباك فانت كذا اي فيحرم بتكلمها على الاول او بشرط تاخير تكلم الاب على
الثاني انتهى وبيانه في الاول ان الوكيل لا يتخطى النحو الذي وكل فيه فعلى الترتيب كان موكلا
في بيع الدار مقدما على بيع العبد فلا يجوز له التخطي عن ذلك واما الثاني فمبني على القول
بصحة الظهار المعلق على شرط او صفة كما هو المشهور بين علمائنا والا فهو فاسد من اصله
وعلى الصحة فالشرط المعلق عليه الظهار ههنا هو تكليم الاب فلا يقع تكليم الاب بعد ما
او بتكلمهما معا وعلى القول بعدم الترتيب يقع مطلقا   والفاء للتعقيب
الفاء يفيد التعقيب اي كون ما دخلت عليه عقيب ما تقدمها وهو في كل شيء بحيث
ما يمكن في ذلك الشيء فتعقيب دخلت البصرة فبغداد غير تعقيب دخلت المسجد فالدار
وكذلك تعقيب تزوجت فولدت فانه ليس المراد ان الولادة وقعت عقيب التزويج بلا
فصل زمان بل المراد انها حصلت بعده بحيث يمكن في حصولها بعده وانما قلنا انها
للتعقيب لاجماع اهل اللغة على ذلك ويمكن ان يستدل عليه بوجوب وقوعه في الجزاء

الاخ او الاب تكليم هو

اذا لم يكن

٦٠

اذا لم يكن فعلا نحو من دخل داري فله درهم فان الجزاء لما كان متاخرا عن الشرط فلا بد وان
يكون الداخل عليه لفظ يفيد التعقيب التاخر فيكون الفاء للتعقيب ثم ان التعقيب ينقسم
الى قسمين حقيقي كقولك جاء زيد فعمرو اذا جاء بعده بغير مهلة وذكري وهو عطف
مفصل على مجمل نحو ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله تعالى فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو ذلك فان قيل لو كانت الفاء مفيدة
للتعقيب لما فائدة في قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والثاني باطل لان
الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والاسحات بالعذاب يكون في الاخرة
ولا فائدة ايضا في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا فان مجيء الباس الى الاهلاك
وهو قبله لانه متعلقه والجواب عن الاول ان الاستعمال الفاء ههنا بغير التعقيب على سبيل
المجاز لانها للتعقيب كما ذكرنا بدليل المتقدم وكونها حقيقة في غيره مستلزم للاشتراك
والمجاز خير من الاشتراك والفائدة في ذلك المبالغة في قرب وقوع مدخولها
فان وعيده تعالى لما كان غير مختلف كان موعوده به بمنزلة الواقع لمدخولها
وان كان متوقعا الا انه لما كان بوعده تعالى كان كالواقع المتعقب لما تقدمه
كامر
وايضا فان التعقيب هو الحصول البعدي بحسب الممكن لا مطلقا وهو ههنا في الاخرة
فيتم الحكم بالتعقيب وعن الثاني من وجهين احدهما ان المراد اردنا اهلاكها والتعبير
عن الارادة بالفعل كثير في كلامه العزيز كقوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
وامثاله ولا شك ان مجيء الباس يتعقب ارادته الثاني ان يقال ان التعقيب فيها
ذكري مفصل بعد مجمل وهو قسم من التعقيب الذي هو مفاد الفاء كما عرفت ونظيره
الاية قوله تعالى يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فانه لا تعقيب بينهما والجواب بالوجهين المذكورين
اي ذكري
والباء للمعان اه   اختلفوا في ان الباء هل وردت للتبعيض ام لا فالاكثر علمائنا ف

والشافعية على انها وردة للتبعيض وانكر الحنفية والمالكية ذلك ومحل الخلاف دخولها
على متعلق فعل متعد بنفسه كما في الاية الكريمة واما اللازم فقد اتفقوا على عدم كونها
فيه للتبعيض وانها للالصاق واستدل الاستاد المصنف على كونها للتبعيض بما رواه زرارة
بن اعين في الصحيح قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح
ببعض الراس وبعض الرجل فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به القرآن من
الله تعالى لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال
وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى
المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض
الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين
فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه
وهذا الكلام نص على ان الباء يكون للتبعيض وهو وان لم ينهض حجة على مخالفينا الا انه
يكفينا في اثبات ذلك واستدل الشافعية على ذلك بالفرق المعلوم بين قولنا
مسحت براس اليتيم وبين مسحت راس اليتيم فان الاول يقتضي التبعيض والثاني الشمول
واجيب بانه ليس الفرق بين القولين بسبب ان الباء يفيد التبعيض فيما دخلت عليه والشمول
فيما لم يدخل عليه بل ان الباء فيهما للالصاق والفرق بينهما ان راس مع الباء بمنزلة الة
المسح ويده بمنزلة محل المسح واقتضاء الاول التبعيض باعتبار ان الالة لا يشترط [استيعابها]
في المسح بل المعتبر فيها قدر ما يحصل به المقصود وبيانه ان المسح هو اللمس باعتبار الة
~~الاية لا يشترط استيعابها في المسح المعتبر فيها قدر ما~~ يحصل بباطن اليد فاليد الة
والممسوح محل الفعل والالة ليست مقصودة وانما هي واسطة في ايصال الفعل الى المحل فلا
يجب استيعابها بل يكفي منها ما يحصل به المقصود فاذا دخلت الباء على محل المسح كقولك

مسحت

مسحت براس اليتيم صار مسحا بالالة فلا يشترط استيعابه بالمسح لان المقصود
في اثباته صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي منه بقدر ما يحصل به المقصود الذي
هو الالصاق وهو يحصل بالبعض فاستفادة البعضية من ذلك لا من وضع الباء
لها وفيه نظر فانا نفهم البعضية من ذلك القول والاصل عدم كونها من غير الباء
فتامل ويمكن ان يستدل على كونها للتبعيض بما نقله ابن مالك في قوله شربت
بماء البحر ثم ترفعت وبما نقل عن الفارسي في قوله فلثمت فاها اخذا بقرونها شرب
النزيف ببرد ماء الحشرج والى التبعيض ذهب الكوفيون وقد اصر الاصمعي على مجيئها
للتبعيض في نظمهم ونثرهم مع انه اشد الفا بكلام العرب واعرف بمقاصدهم كذا
وذهب اكثر النحاة والمفسرين الى انها في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله للتبعيض و
ذكر صاحب القاموس للباء معان متكثرة وعد من تلك المعاني التبعيض وذكر ابن
هشام في كتابه مغني اللبيب ان الباء يجيء لاربعة عشر معنى واعد التبعيض من تلك
المعاني قالوا انكر سيبويه مجيئها للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه و
كذلك ابن جني فانه قال ان ذلك مما لا يعرفه اهل اللغة ولم ينقل عنهم قلنا نحن
معاشر الامامية فلا نعتبر انكار سيبويه وابن جني مجيئها للتبعيض بعد ورود ذلك
صريحا عن ائمتنا عليهم السلام الذين هم الاصل والمرجع والمعتمد واما الشافعية
فلهم ان يجيبوا عن ذلك بان انكارهما لذلك لشهادة النفي فلا يسمع وبعد التسليم
فمعارض بما نقل عن غيرهما والترجيح معهم لان مدعي الورود اكثر واعلم ان في قول المص
فلا عبرة اه تعريضا بالعلامة حيث رجح في التهذيب عدم كونها للتبعيض بانكار
سيبويه وبما ذكرنا ذلك في الحاشية المشتق فرع وافقاه قد عرفت ان الالفاظ
قسمان جامدة ومشتقة والكلام هنا في المشتق منها ويشترط فيه ان يكون له اصل لانه
لو كان في اصل اللغة منفردا بنفسه غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا وان يكون موافقا

لاصله في حروفه الاصول الا الزوايد فان الاصالة والفرعية لابد فيهما من ذلك وتفصيل
المقام ان المشتق ان اعتبر فيه موافقته لاصله في حروفه الاصول اي بجوهرها مع الترتيب الخاص
وموافقته في معناه بان يكون فيه معنى الاصل اما وحده كالمقتل من القتل او مع زيادة
كضارب من الضرب او مع نقصه كضرب على راي الكوفيين فهو المشتق بالاشتقاق الاصغر
والا فان اعتبر فيه موافقته له في حروفه الاصول فقط مع التناسب في المعنى نحو كبح من
الكبك وجبذ من الجذب فهو المشتق بالاشتقاق الصغير والا فان اعتبر فيه التناسب في
المعنى ومناسبته له في الحروف الاصول كتقارب المخرج ومناسبته له في المعنى فهو الاكبر وبالا
فلا اشتقاق كحبس من المنع وقعد من الجلوس فظهر ان الاول يعتبر فيه الموافقة في
الاصول والترتيب والمعنى والثاني يشترط فيه الموافقة في الاصول لا الترتيب مع مناسبة المعنى
والثالث المناسبة فيهما ثم ان المناسبة في المعنى المعتبرة في الثاني والثالث يراد بها ما هو اعم من
الموافقة فيه نحو جبذ من الجذب والمناسبة فقط نحو كبح من الكبك المتناسبين في الخفاء
اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص يمكن تطبيقه على المشتق بالاشتقاق الاصغر والصغير
لكنه في الحاشية قيده بما يختص بالاصغر قال فيها والمراد بالموافقة الجوهرية والترتيبية
معا فخرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصدر المبني كالمقتل من القتل و
اما المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعنى
في الجملة خرج لكنه يخرج المبني ايضا وان لم نشترطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل
المصدر فيستقيم الحد لا يقع ما ضي الخوف وامره لا يوا فقانه للقلب والنقص لانا نقول
بجعلهما المانع لا يرفع الموافقة في الاصل انتهى وانما خص التعريف بالاصغر لانه المتبادر
عند اطلاق المشتق كما هو مجزوم به للمتتبع هنا والاولى ذكر قيد الموافقة في المعنى ايضا
لاعتبارها فيه كما عرفت وكانه لظهوره لم يذكره او لاستلزام الموافق في الحروف الاصول لها وحاصل
حاصل التعريف ان المشتق فرع وافق الاصل بالحروف الاصول والترتيب والمعنى فقيد الحيثية

في الحروف

في الحروف الاصول يخرج المشتق بالاشتقاق الاكبر وما هو موافق في الحروف الزائدة كما يخرج
والاستعمال لكن يبقى الكلام في المعدول كعمر هل هو مشتق ام لا فان قلنا باشتقاقه
كما صرح به بعضهم فلا كلام لصدق الحد عليه وان قلنا بعدمه فان اعتبرنا المخالفة
في المعنى يوجبه خروج المعدول عن التعريف لانهم صرحوا بان المعدول والمشتق متحدان
في المعنى لكن يخرج المبني ايضا لعدم الاختلاف فيه وان لم نعتبر ذلك واكتفينا باصل
في المعنى الشاملة للمتغير والمتحد دخل في الحد وكان الحد غير مانع وقد يخرج بارادة
من الاصل في التعريف واعلم ان الاشتقاق قد يحد باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين
اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فان اريد بالتناسب التوافق
فقط كان حدا للاشتقاق الاصغر فان التوافق في التركيب يراد منه الموافقة في الاصول والترتيب
وان اريد الاعم بحيث يكون التناسب في التركيب شاملا للمثل جبذ من الجذب كان
تعريفا للاعم وقد يحد باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله
دالا على معنى يناسب معناه ثم ان تعريف المص للمشتق يعلم منه تعريف الاشتقاق بانه موافقة
فرع الاصل في حروفه الاصول وهذا حد له باعتبار العلم كما لا يخفى فان المراد موافقة فرع
وانواعه لابد في الاشتقاق من مغايرة بين لفظي المشتق والمشتق منه لان الاصالة
والفرعية لا يتصوران بدون ذلك والا كانا متحدين في اللفظ فلا اصالة ولا فرعية لا يقال الفلك
جمعا ومفردا واحد فلا مغايرة لانا نقول المغايرة حاصلة فان الفلك مفردا غيرها جمعا ثم
ان التغيير بزيادة او نقيصة وكل منهما اما بحرف او حركة فوجوه التغيير اربعة وكل مشتق فقد يقع
اما

نحو كاذب من الكذب او حركة فقط كنصر من النصر والنقصان اما حرف فقط

فيه نوع واحد وقد يقع فيه اثنان وقد يقع ثلثة وقد يقع اربعة فما يقع فيه واحد اربعة
اقسام لان الزيادة اما حرف فقط كخف من الخوف او حركة فقط كضرب من ضرب على راي
الكوفيين وما يقع فيه اثنان ينقسم الى ستة لانه اما زيادة حرف وحركة كضارب من
الضرب او نقصانهما كعد من العدة او زيادة حرف ونقصان حرف كراين من الراية
او زيادة حركة ونقصان حركة كحذر من الحذر او زيادة حرف ونقصان حركة كعادٍ
من العدو او بالعكس كخذ من الاخذ وما يقع فيه ثلثة تنقسم الى اربعة اقسام لانه
اما زيادة حركة ونقصان حركة نحو اضرب من الضرب وزيادة حركة وحرف ونقصان
حرف نحو خاف من الخوف ونقصان حرف وحركة مع الزيادة حركة نحو عد من العدة
او نقصان حرف وحركة مع زيادة حرف نحو كال من الكلال وما يقع فيه اربعة قسم واحد نحو
ارم من الرمي فهذه خمسة عشر نوعا من التغيرات اللفظية للاشتقاق ولا يلزم لا كلام
في ان اطلاق المشتق على شيء حال قيام المشتق منه به كالضارب لمن كان يضرب بالفعل حقيقة
كما انه لا كلام في ان اطلاقه على شيء قبل قيام المشتق منه به كالضارب لمن سيصدر منه الضرب
مجاز انما الخلاف والنزاع في اطلاق المشتق بعد انقضاء المشتق منه كاطلاق الضارب
على من سبق منه الضرب وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب الاول انه لا يشترط
وهو الحق عند اصحابنا واكثر المعتزلة وبه قال ابن سيناء من الحكماء الثاني انه يشترط
مطلقا وهو مختار الفخري والبيضاوي واكثر الاشاعرة الثالث التفصيل فان كان
ما يمكن بقاؤه فمجاز بناء على اشتراط البقاء في مثله وان لم يمكن بقاؤه كالمصادر
السيالة الغير القارة الذات نحو التكلم والاخبار فهو حقيقة وان لم يبق المعنى بناء على عدم
اشتراط البقاء في مثله والا لم يكن حقيقة في وقت من الاوقات اذ هو مما لا يمكن

بقاء

بقاء المعنى فيه الرابع الوقف وهو مختار الحاجبي والآمدي اذا عرفت هذا فنقول ظاهر عبارة
المص هاهنا ان النزاع في المشتق مطلقا والمفهوم من عبارة بعضهم ان النزاع في المشتق
بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه لا الثبوت كالمؤمن والكافر ومن بعضهم ان النزاع في
المشتق الذي لا يكون محكوما عليه كالسارق والسارقة والزاني والزانية فالو لم
يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم
يكن سابقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلاثة وقد يفهم من
كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يطرء على محله وصف وجودي يناقضه كالزنا
والاكل والشرب ونحوها كالسواد والبياض فان اطلاق الابيض على المحل المتصف بالسواد بعد
بياض سابق مجاز قطعا وسيأتي هذا في كلام المتن ان شاء الله تعالى لنا على عدم اشتراط بقاء المعنى
وجوه الاول ان المشتق موضوع لمن حصل له المشتق منه سواء انقضى منه او كان متلبسا به
فيكون اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان
موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس بالفعل مجازا لان من حصل له ظاهر في الماضي
لظهور ان المراد به من صدر منه المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هذا
ولا يخفى ان الخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل يقول
انه موضوع لمن يصدر منه في الحال الثاني انه لو اشترط بقاء المعنى للزم ان لا يصدق المشتق
من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على انه حقيقة والتالي باطل اما الاول
فلان مبدأ المشتق منه كالخبر والكلام غير قار بالذات اي لا يمكن اجتماع اجزائه بل ينقضي
شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منقض واما الثاني فلاتفاق
اهل اللغة وانقضائه دليل على عدم اشتراط البقاء في صدقه حقيقة واجيب بالنقض والحل

اما الاول فبق لو تم هذا الدليل للزم ان لا يكون اطلاق فعل الحال المشتق من هذه المصادر كيخبر
ويتكلم حقيقة لان اطلاقه حقيقة مشروط بوجوده في الحال بالاتفاق منا ومنكم نبا على ذكرتم
لا يمكن وجوده وللمستدل ان يجيب عن ذلك بان الفعل المضارع مجاز حقيقة في الاستقبال
ولا يخفى ما فيه واما الحل فنقول المعتبر في بقاء المعنى انما هو المباشرة العرفية ويتحقق
باتصال بعض اجزاء من الماضي والمستقبل من غير ان يتخللها فصل بامر اخر فالمتكلم حقيقة
لمن يباشر الكلام مباشرة عرفية وكذلك المخبر واما ثانيا فنمنع الملازمة ثم بعد تسليم
الدليل ظ انه لا يدل الا على عدم اشتراط البقاء فيما لا يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة ولا
يدل على عدم الاشتراط مطلقا كما هو النزاع الثالث انه لو شرط بقاء المعنى في الصدق
حقيقة للزم ان لا يصدق حقيقة المؤمن على النائم والغافل باعتبار الايمان السابق
وهو باطل اما الاولى فلان الايمان هو التصديق الخاص والنائم حال النوم خال عنه واما الثانية
فلانه لو لم يصدق حقيقة وصدق مجازا لصح سلب المؤمن عن النائم لكونه علامة المجاز
وهو باطل للاجماع على كونه مؤمنا وعدم صحة سلب الايمان عنه واجيب اولا بان النزاع في
المشتق بمعنى الحدث كالضارب نحو لا الثبوت كالمؤمن والكافر وثانيا بمنع الملازمة لان
التصديق امر قلبي حاصل للنفس حالة النوم وان كان هناك ذهول عن حصوله وهذا مردود فان
التصور والتصديق من قبيل وقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع وجوده
ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا الرابع هو المعتمد في اثبات هذا المطلب ان المشتق قد
استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل واطلق على
كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عند اطلاقه على من
سيفعل لمانع وهو الاجماع على مجازيته فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني انقضى منه و

من كان

من كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما لا يقال الاصل ايضا تخلف عمن انقضى منه لقيام
الدليل على مجازيته لانا نرد ذلك الدليل فيبقى الاصل سالما وههنا دليل آخر ذكره الحاجبي وحاصله
ان اهل اللغة اجمعوا على صحة اطلاق ضارب امس على من انقضى منه الضرب والاصل في الاطلاق
الحقيقة وايضا اجمعوا على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل فلو لم يكن المتصف بالضرب
المنقضي فاعلا حقيقة لما اجمعوا على ذلك والجواب عن الاول انهم اجمعوا ايضا على صحة ضارب
غدا مع انه مجاز اتفاقا وحاصله ان اجماعهم على صحته على مجازيته مما يدل على مجازيته ضارب امس وفيه
نظر فان الخصم يتمسك بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وتخلف الاصل عن مثل ضارب غدا لمانع
اجماعهم لا يوجب تخلفه فيما عداه لا يقال كونه حقيقة يستلزم الاشتراك والمجاز خير منه لظهور كونه
حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فقط اقول لو التزم الخصم ان ضارب امس حقيقة
لم يضره شيء انما يلزم لو كون ضارب غدا حقيقة وليس فليس وعن الثاني بان اسم الفاعل نقل في
عرف النحاة الى هذه الصيغة اي معنى كان بعد ان كان في اصل اللغة لمن كان متصفا بالفعل
ويكفي في صحة نقله الى الصيغة المخصوصة كون ما اطلقت عليه فاعلا بالجملة باعتبار وقت ما
فلا يلزم من اجماعهم على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل كونه حقيقة فيمن اطلق عليه واعترض على
هذا الجواب بعض المتاخرين بانه يمكن ان يكون مراد المستدل باسم الفاعل المعنى اللغوي اسم من
فعل فعلا واجاب بان تحقق الاجماع على ذلك م والنفي الحال اه المشترطون لبقاء المعنى
استدلوا بادلة اشار المص الى اثنين منها الاول قالوا لو كان صدق المشتق بعد انقضاء المعنى
حقيقة لما صدق نفيه في الحال والتالي باطل اما الاولى فلامتناع اجتماع النقيضين واما الثانية فلان من انقضى
منه الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو مستلزم لصدق النفي المطلق لان صدق النفي
الخاص يستلزم صدق مطلق النفي فيصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو مستلزم

لصدق النفي المطلق لان صدق النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي فلا يكون حقيقة لان صحة النفي
من علامة المجاز كما بيناه سابقا والجواب ان في الحال ان كان قيدا للضرب المنفي فلا نم ان صدق انه
ليس بضارب في الحال يستلزم صدق ليس بضارب مطلقا كيف والضارب في الحال
اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان كان قيد النفي على ان يكون المراد
انه يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا فنقول ان اردتم بقولكم يصدق
عليه انه ليس بضارب في الحال انه يصدق عليه نفي الضرب فيه فهو م بين عين النزاع
وان اردتم انه يصدق عليه في الحال نفي الضرب فيه فهو م ولا يفيد كم وان هذا النفي لا ينافي
ثبوت الضرب له والنفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي للثبوت وهنا جواب اخر
وهو ان قولكم يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا ان اردتم يصدق
على الاطلاق لغة فم بل عين النزاع لان المسلوب مطلقا في اللغة متبادر منه عدم الفعل اصلا وظ
انه لا يبقى في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب في الحال فقط انه ليس بضارب بلا تقييد في
الحال وانما يقال ليس بضارب في الحال مع التقييد في الحال وايضا قد يصدق في اللغة بعض
الاشياء مقيدة ولا يصدق مطلقة فان الاسد يصح اطلاقه على الشجاع بقرينة ولا
يصح بدونها وان اردتم به استلزامه له بناء على ان المقيد يستلزم المطلق عند العقل فهو
م ولا يفيد كم لان النفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي للثبوت وهل ذلك الا مثل انه يصدق
عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان حيوانا ما اي حصة من الحيوان مسلوب عنه بناء
على انه ليس بحيوان صهال ولا خفاء في ان صدق الحيوان عليه من حيث الاندراج وقد اجيب
بجواب آخر وهو ان صدق النفي مطلقا لا ينافي صدق الاثبات مطلقا فان نقيض المطلقة الدائمة

لا المطلقة

لا المطلقة وح فلا يلزم من صدق اطلاق النفي عدم صدق اطلاق الايجاب ولا بالعكس فتبطل
الملازمة في الدليل القائلة بانه لو صدق المشتق بعد انقضائه لما صدق نفيه وهو مردود بانهما
متوقتان بالحال عرفا وان كانا مطلقتين لغة فان اهل العرف يدفع احدهما بالاخر فيقال لمن قال
زيد ضارب ليس بضارب ولولا اعتقاد التناقض بارادة اتحاد الوقت لما استقام الرد على
ان المستدل يقول ان صحة النفي ينافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز لا يضره مع عدم منافاته
الثبوت الثاني قالوا لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة بل كان الصدق
حقيقة وان انقضى المعنى المشتق منه لزم صدق الكافر حقيقة على من كان مؤمنا بالفعل باعتبار
كفر تقدم على ايمانه وللزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا باعتبار كفرهم السابق وهو باطل بالاتفاق على
عدم جواز ذلك والجواب ان يقول ان اردتم انه لا يجوز الاطلاق مطلقا فم بل اول البحث وان اردتم
انه لا يجوز شرعا فم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وفيه نظر فانه
على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا وكذا يكون
نائما ويقظانا معا حقيقة باعتبار سبق احدهما وكذا يكون الشيء متصفا بالضدين
حقيقة فيكون حلوا وحامضا حقيقة باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في ذلك
مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه فيها
معلوم قطعا والحق في الجواب ان تخصيص الدعوى وايقاع النزاع في اشتراط بقاء المعنى
وعدمه بما هو في اطلاق المشتق على المحل الذي لم يطرء عليه وصف وجودي ينافي الاول
كالضرب والاكل والمشي ونحوها اما المحل الذي طرء عليه الوصف الوجودي المضاد للاول

فان اطلاق المشتق من الوصف الاول عليه حينئذ مجاز لزوال ما كان علته لاطلاق الاسود على المحل المتصف
بالبياض باعتبار سبق اتصافه بالسواد وح فاستدلال على اشتراط البقاء بعدم اطلاق
الكافر على المومن باعتبار سابق على ايمانه لا يستقيم لانه مجاز اتفاقا لطرو الايمان المضاد له فيكون
خارجا عن محل النزاع وكذا يكون اطلاق النايم على اليقظان باعتبار سبق نومه واطلاق القايم
على القاعد باعتبار سبق قيامه مجازا اتفاقا وكذا اطلاق الحلو على الحامض باعتبار سبق
حلاوته ونحو ذلك لطرو المنافي الوصف الاول بخلاف اطلاق السارق على الزاني باعتبار
السرقة السابقة واطلاق الزاني على السارق باعتبار الزنا السابق فانه غير خارج عن محل
النزاع لعدم طرو الوصف المنافي للاول وتحرير محل النزاع على هذا الوجه مما ذكره الشهيد الثاني
في قواعده وفي بعض كتب المخالفين منسوب الى المحصول ونقل المصنف ذلك منسوبا اليه بناء على هذا
والا فهو في اختصار المحصول للتبريزي لا فيه اذا عرفت هذا فنقول تفريع بعضهم بقاء الكراهة بالماء
المسخن بعد برده على هذا الاصل نظرا الى انه بعد البرد يصدق عليه انه مسخن ان لا يشترط
بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة بعيد على ذلك التقدير لطرو البرودة وهو وصف تضاد
الاول فيكون اطلاق التجويز عليه مجازا وهو يوجب عدم بقاء الكراهة نعم ربما فرع بعضهم على
هذا الاصل كراهة الجلوس تحت الاشجار التي من شانها ان تثمر في وقت من الاوقات الماضية
وهو بعيد جدا اذ ما يتصف بالاثمار في المستقبل مجازا اتفاقا فلا وجه للتفريع نعم
يتسبب مع الاثمار في الماضي وان لم يكن مثمرا بالفعل كما لا يخفى هذا واعلم ان التفتازاني
خصص النزاع في هذا الاصل باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث وقد ذكره غيره ايضا لكن
لا يخفى انه كما يدفع الاستدلال المذكور للخصم يدفع الدليل الثالث الذي ذكرنا سابقا
على عدم الاشتراط وقد اشرنا اليه عند تقريره ولا يشترط الاتصاف اختلفوا في انه
هل يشترط قيام المعنى المشتق منه بالشيء في صدق المشتق عليه ام لا فاصحابنا والمعتزلة على عدم
الاشتراط وانه يجوز الاشتقاق لشيء والمعنى المشتق منه غير قائم به سواء قام بغيره كصدق

المتكلم

المتكلم عليه تعالى مع قيام الكلام بالشجرة اولا والاشاعرة على الاشتراط والحاجبي خصص النزاع في اسم
الفاعل مع قيام المشتق منه بغيره فانه قال لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره وكذا
للبيضاوي في منهاجه والحق التعميم كما نقله العلامة حيث قال ولا يشترط قيام المعنى بمحل الاشتقاق
وكذا الآمدي حيث قال هل يشترط قيام الصيغة المشتق منها بمحل الاشتقاق ذلك مما اوجبه
اصحابنا ونفاه المعتزلة واعلم ان النزاع في المشتق من الصفات واما المشتق من الذوات كلابن
وتامر فمما لا يجب القيام في مثله اتفاقا ثم ان الحكماء قد وافقونا اهل العدل على عدم اشتراط قيام
المشتق منه قال العلامة الدواني والاذهب عليك ان قيام مبدأ الاشتقاق ليس شرطا عند
الحكماء في صدق المشتق وليس معنى المشتق ما قام به المشتق منه وقول الاستاد المص فان
غلب معناه ان الاتصاف به ليس بشرط وان كان الغالب هو الاتصاف واستدل بعض اصحابنا
على عدم الاشتراط بان الضارب والمولم يصدقان على الشيء مع قيام المبدأ الذي هو الضرب
والالم بغيره فان الضرب والالم هو الاثر الحاصل من الضارب والمولم فهو ليس قائما بهما بل
بالمضروب والمولم وفيه نظر فان الخصم يمنع كون الضرب والالم المشتق منه الضارب
والمولم هو الاثر وانما هو التاثير وذلك الاثر وهو قائم بهما اذ لا شك ان هناك اثرا وانه انما
يحصل من تاثير قطعا والاثر قائم بالمفعول والتاثير بالفاعل هذا ويمكن ان يستدل على المطلب
الاول ان العالم واخواته من الصفات السبعة الثبوتية صادقة على الواجب تع وتقدس مع
عدم قيام مباديها اعني العلم وامثاله بشيء اصلا لما يثبت في الكلام بالدلائل العقلية
القطعية ان صفاته تع عين ذاته وبانه لو كان عالما بعلم غير ذاته وبانه لا يحتاج اليه
في حصول صفة العلم لكان ذا علم وفوق كل ذي علم عليم فيلزم بمقتضى ذلك وجود من هو اعلم
منه تع عن ذلك الثاني انه تع يطلق عليه الخالق باعتبار الخلق ولا قيام للخلق به ولان الخلق
بمعنى المخلوق الذي بعضه جوهر وبعضه عرض قائم به والمجموع غير قائم به تع فان قيل الخلق
بمعنى التاثير وهو قائم به تع قلنا ليس معناه ذلك والا لزم قدم العالم او التسلسل بيانه ان
التاثير ان كان قديما كان الاثر قديما ايضا لاستحالة الانفكاك بينهما وان كان حادثا احتاج
الى تعلق تاثير اخر لان الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر فيكون مستلزما لتاثير اخر وهكذا

وهو التسلسل فان قيل معنى الخلق هو كون الذات تعلقت قدرته بالمقدور وهذا المعنى قائم به تعالى
باعتباره اشتق الخالق قلنا لا شك ان هذا المعنى امر نسبي حادث جل تعالى عن ان يكون محلا لمثله
فان اردتم بقيامه به تعالى تعلقه به من غير قيام فلا ينفعكم وليس مشترطي قيام مبدء الاشتقاق في ثبوت
صدق المشتق دليل يعتمدون عليه في اثبات دعواهم سوى دعوى الاستقراء قالوا حصل لنا
تتبع كلام العرب حكم كلي بان صدق المشتق على شيء يستلزم بقيام مبدئه وهو وهم فانا نجد
اشياء صادقة ولا قيام هناك اصلا وايضا يلزمهم ان لا يصدق الموجود على ممكن موجود اصلا فانهم
لما قالوا بان وجود كل ماهية ممكنة عين تلك الماهية فليس الوجود قائما بماهيته على مذهبهم فبنا
على اشتراط قيام المبدء في صدق المشتق ينبغي ان لا يصح اطلاق الموجود على شيء لعدم قيام
الوجود به وكذلك يلزمهم عدم صحة اطلاق الصائت على الشيء لان الصوت غير قائم به وانما
هو كيفية قائمة بالهواء على ما ثبت في محله وكذا يلزمهم عدم صحة اطلاق الواجب على الصلوة
الواقعة من العبد لان الوجوب من الاحكام التي هي خطابه تعالى وقد اثبتوا ان خطابه تعالى هو
الكلام النفسي القديم فالوجوب من الكلام النفسي القديم وهو غير قائم بالصلوة الحادثة
فينبغي عدم صحة اطلاق المشتق عليها ونحو ذلك عن المفاسد المترتبة على اصلهم هذا والحق
ان للبحث في هذه الالتزامات مجالا واسعا فان الكلام في اللغة وهي ليست مبنية على امثال
هذه التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا لعينية الصفات ولا العينية الوجود
للماهية ولا لقيام الصوت بالهواء وغير ذلك مما هو على عرفهم لا على ما هو الواقع في نفس الامر
فلا معنى لالزامهم بمثلها نعم دعواهم الاستقراء غير ثابتة كما اشرنا اليه ثم ان اصحابنا والمعتزلة
على عدم وجوب الاشتقاق لمن قامت به الصفة المشتق منها فان الكلام قائم بالشجرة ولا يقال
انها متكلمة واما الاشاعرة فقد اوجبوا الاشتقاق والاطلاق لمن قامت به تلك الصفة بناء

على ذلك

على ذلك قيام انواع الروائح بالذوات المخصوصة على عدم الاشتقاق لها والاطلاق عليها
في المبادي الاحكامية اه فرغ من المبادي اللغوية شرع في المبادي الاحكامية وبدء بتعريف
الحكم الشرعي اما ان يكون طلب الشارع من المكلف الفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمجانبته او
يكون طلب الفعل بحيث لا يستحق الذم بمجانبته واما ان يكون طلب التسوية بين الفعل والترك بمعنى ان
الشارع جعل الطرفين متساويين بالنظر اليه وقيل والمراد من الذم المستحق هو الذم الشرعي اما بنص
الشارع بالذم او بدليله مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا الذم مطلقا اذ
الا لم يكن مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمندوبة فانه قد يذم فاعلها على تركها
لتعلق غرض دنيوي او نحوه ولا يخفى ما فيه ثم ان كان طلبا للفعل بحيث يستحق المكلف الذم
بمجانبته فهو الوجوب وان كان بحيث لا يستحق الذم بمجانبته فهو الكراهة وان كان تسوية
بين الفعل والترك فهو المباح فهذه حدود الاحكام الخمسة واعلم ان قيد الوصف مقتضى له
كما في عبارة المتن ليس لاخراج ولا لادراج وانما هو ملائم للتعريف على مذهبنا لان حسن
الافعال وقبحها عندنا معاشر العدلية لما كان الوجود واعتبارات ثابتة لها في الواقع والعقل
قد يطلع على بعضها وقد لا يطلع واما الشرع فهو متفضل بالكشف عما خفي على العقل كان
طلب الفعل او تركه لصفات توجب ذلك والوضعي ليس حكما اه اقول يرد على التعريف
المذكور اشياء اراد المصنف ان يبحث عنها فالاول انه غير جامع لخروج الحكم الوضعي عنه وقد
عرفه الغزالي على ما نقله بعض شراح المنهاج بانه تعلق الشارع وربطه شيئا بشيء
بجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للاخر كالاجماع لوجوب العمل به والزنا لوجوب الجلد
والنجاسة للبيع والصلوة ونحو ذلك فانه لا طلب في شيء منها وهو ظاهر والجواب ان الخطاب
الوضعي مما اختلف في كونه حكما فالمشهور وهو الحق انه ليس بحكم وانما هو مستلزم له فان

تسويته

فهو الندب وان كان طلب الترك بحيث يستحق الذم بمجانبته فهو الحرمة وان كان بحيث لا يستحق الذم بمجانبته

جواب لما كان

جعل الشارع الزنا سببا لوجوب الجلد ليس حكما بل هو مستلزم لوجوب الجلد عند حصول
الزنا واذا كان كذلك فلا يضرنا خروجه عن الحد لعدم كونه من افراد المحدود واما من ادخله في
الحكم فقد نظر الى هذا الاستلزام فحكم بانه حكم ضمنا وجعل المحدود اعم من الضمني والتصريح
الثاني الكم جعلتم التحريم طلب الشارع من المكلف ترك الفعل وهو الترك غير مقدور للمكلف
فلا يجوز طلبه والا كان طالبه طالبا للمحال والجواب انا لا نسلم ان الترك لا يصح طلبه قولكم انه غير مقدور قلنا
باعتبار انه يمكن الاستمرار على ترك الفعل بان لا يفعل الفعل وهذا معنى قوله واثر القدرة الاستمرار
عليه اي على الترك بان لا يفعل الفعل وليس المراد من طلب الترك فعل العدم كما توهم ليرد انه غير
مقدور الثالث خروج بعض الاحكام المتعلقة بافعال غير المكلفين كما في ان المتوفى عنها زوجها
يجب عليها الحداد وان كانت غير بالغة ولوجوب اداء الحقوق من مال الصبي وكامره بالصلوة
لسبع فان ذلك وامثاله ما هو طلب في غير المكلف في معرض ما طلب منه فلا يخرج عن التعريف
بل يدخل فيه لتعلق الطلب بالمكلف الرابع انه يخرج مكروه العبادة عن تعريف المكروه فان المكروه
المستفاد من تعريف الكراهة هو الفعل الذي تعلق به طلب الترك من المكلف بحيث لا يستحق الذم
بحالفته وهذا لا يشتمل العبادة المكروهة فان الصلوة المندوبة المبتدأة في الاوقات المخصوصة عند
طلوع الشمس وغروبها ونحوهما مما بينه الفقهاء في كتبهم وليس مما طلب الشارع تركها بل الصلوة
الواجبة الواقعة في الحمام ونحوه من المواضع المذكورة في كتب الفروع من المكروه مع طلب الشارع
لها والجواب ان العبادة لما كانت احجة لجميع اقسامها فهي مطلوبة للشارع ومندرجة تحت
الواجب او المندوب لا غير نعم المكروه له اطلاق اخر غير ما تقدم وهو كونه اقل ثوابا وهو معنى مستحدث
ليس من الاحكام الخمسة المتقدمة لا ينافي الوجوب والندب بل ما يوصف به قد يكون ندبا كما
عرفت فلا يلزم من وصفها به كونها منه وهذا معنى قوله ومكروه العبادة من المندوب لانه او
ومكروه العبادة

نقول

٦٨

نقول الكراهة في العبادة ليس بالنظر الى ذاتها لما عرفت من حجابها وانما هو بالنظر الى وصف
خارج عن ذاتها ككون وقوعها في الحمام ونحو ذلك وحاصله ان الكراهة ترجع الى ايقاعها في الاوقات او
الامكنة التي لا يليق بها واما العبادة نفسها فمن المندوب او الواجب وهذا معنى قوله او باعتبار ايقاعها
الى وصف خارج واذا عرفت ما ذكرنا من الجوابين لجعل المكروه بهذا المعنى للاقسام المتقدمة لدخوله
تحت الواجب او المندوب كما عرفت فالتسديس تعسف العزالي الحكم عرف الغزالي بانه
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل
باصطلاح الاصوليين الى الكلام الموجه وهو المراد في هذا التعريف كما صرح به السيد الشريف
في حاشيته على شرح العضدي وغيره من المعرفين للحكم بهذا التعريف لكن الابهري قال انه
لا حاجة في التعريف الى نقله الى هذا المعنى بل يمكن ان يراد به معناه الاصلي ويقال ان الحكم
الشرعي هو توجيه الكلام النفسي نحو المكلف باقتضاء الفعل منه او تركه او تسوية بينهما هذا كلامه
ولا يخفى فساده فانه بعد نقله الى المعنى المذكور واصطلاح الاصوليين عليه لا معنى لكلامه وما
ذكره ثانيا من ان النقل خلاف الاصل سيما في التعريفات فيفيد تقدير الحاجة فاسد لانه بعد
تحقق النقل وشيوعه بين الاصوليين وكونه حقيقة عرفية فيما بينهم لا يكون المتبادر منه غيره
بل يكون المتبادر منه هذا المعنى في التعريفات وفي الحاشية الخطاب لغة توجيه الكلام نحو
الغير للافهام وقد صرح الآمدي وغيره من العلماء الاصول بنقله الى الكلام الموجه فقول
الابهري لا حاجة الى النقل لا وجه له وانتحال بعض المتاخرين كلامه مع فساده والرد به على المحقق
الشريف عجيب انتهى قلت هذا البعض ذكر ذلك في حاشية الشرح العضدي قال فيها ما
سياتي في الشرح حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل
يلايم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب

فالتسديس

كلاما نفسيا لا لفظيا يقتضي ان يراد منه المعنى المنقول اليه فالاولى ان لا يرتكب النقل لانه
خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه منه على انه مجازي انتهى وانت خبير بان ما ذكره من
قول الشارح بان الايجاب بنفس قوله افعل صريح في ان المراد منه الكلام الموجه لا التوجيه لظهور
انه ليس المراد من القول المعنى المصدري والتحقيق ما ذكره من ان الاولى ان لا يرتكب بنقله الى الكلام
الموجه والحاصل ان الحكم بان الخطاب بمعنى الكلام الموجه مجاز مما ينطق بعدم الوقوف على
نقله الذي هو الكلام النفسي فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه واما الكلام النفسي الموجه
ولا اشكال في اعتبار الافهام في الاول واما اعتباره في الثاني فلا يخرج من الاشكال لان
الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام ولا يقع به التخاطب اللهم الا ان يتكلف في توجيهه انه يقصد
من ابرازه الافهام وعلى كل حال فالانسب بمذهب الاشعري ان يحمل الخطاب في التعريف
على الكلام النفسي لا اللفظي لانه ليس بحكم عنده بل دال عليه فاندفع ما يقال ان الفقه هو
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطابه تعالى فلو كان الحكم
خطابه تعالى ايضا كان الفقه هو العلم بخطابه الحاصل من خطابه ويلزم اتحاد الدليل والمدلول
ووجه الدفع ان الخطاب النفسي حاصل عن الخطاب اللفظي على انهم يدفعونه بان المراد
بالاحكام في تعريف الفقه المسائل لا الخطابات بعينه وهو ان الحكم اذا كان عبارة عن الكلام
النفسي القائم بذاته تعالى فكيف يمكن ان يكون دليله قوله عليه السلام او اجماع الامة او نحو ذلك
ويجاب بانه لا استبعاد في ان يكون قوله عليه السلام او الاجماع او نحوهما كاشفا عن الحكم
القائم بذاته تعالى هذا والتعريف المذكور لا يستقيم عكسا ولا طردا اما الاول فلانتقاضه بخواص
النبي صلى الله عليه وآله كوجوب قيام الليل ونحوه وذلك من وجهين احدهما باعتبار وحدة
الفعل فان الوجوب المتعلق بها لم يتعلق بافعال والاخرى باعتبار وحدة المكلف فان الخطاب

هو مصرح ائمة هذا الفن ثم ان الكلام عند الاشعري يطلق على الكلام اللفظي الدال بالوضع على المدلول القائم بالنفس الذي هو

بهاليس

بها ليس مما يتعلق بافعال المكلفين وانما هو متعلق بفعل مكلف واحد لكن بالنقض
باعتبار الجهة الاولى ولا يختص بخواصه عليه السلام بل يجري في الاحكام العامة ايضا كوجوب
الظهر وصوم رمضان ونحوهما فان الخطاب لم يتعلق في كل واحد منها بجميع الافعال بل
تعلق بفعل واحد بخلاف النقض باعتبار الجهة الثانية فانه بالخواص فقط والحاصل ان دلالة
الجمع المضاف على العموم ودلالة الجمع المعرف باللام عليه ايضا مما ذهب اليه المحققون وهو
الحق وقد اخذ امعاني التعريف فيكون محصله ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجميع الافعال بجميع المكلفين
ويرد ما ذكرنا لكن النقض باعتبار عموم الافعال شاملا للخواص وغيرها من الاحكام العامة
بخلاف النقض باعتبار عموم المكلفين فانه مختص بالخواص لا غير واما الثاني فلدخول نحو قوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون فيه مع انه ليس بحكم اصطلاحي وان تضمن حكما اعتقاديا وهو ان
افعالنا مخلوقة له تعالى كما فهمه الاشاعرة بل نقول انطباق الحد على هذه الآية اظهر من انطباقه على
افراد المحدود فان هذه الآية مشاركة للحد في الاشعار الظاهر بالعمومين اعني عموم الافعال و
عموم المكلفين ولاجل ذلك استدل الاشاعرة بها على ان افعال العباد مخلوقة تعالى والحاصل
ان في الحد عموما بالنظر الى الافعال وبالنظر الى المكلفين والآية فيها عموم بالنظر اليهما
معا ايضا فصدق الحد عليها اظهر من غيرها والجواب اما عن نقض العكس فمن وجهين الاول
ان الخواص للنبي صلى الله عليه وآله مما يعلم اختصاصها به من الشرع فالخطاب المتعلق بها وان كان
متعلقا في الظاهر بمكلف واحد هو النبي صلى الله عليه وآله لكن التعلق بغيره ملحوظ في التخصيص اي
ملحوظ في عدم شمول الخطاب له فالخطاب بالخواص مما تعلق بالمكلفين باعتبار عدم
وجوبها عليهم او حرمتها فمعنى جعل الزيادة على الاربع من خواصه صلى الله عليه وآله انه لا يفعله احد
من امته فالخطاب به متعلق بافعال المكلفين بهذا الاعتبار لان دائرة التعلق وسيعة

امته

بحصل بادنى ملابسة فيكون داخلا في الحد الثاني ان المراد من الجمعين الجنس لا الاستغراق
على طريقة قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا منها فان المراد ان ركوبه متعلق بهذا الجنس
لا بجنس الحمار مثلا فيكون حاصل التعريف على هذا ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجنس الفعل من
جنس المكلف لا المتعلق بجميع افعال المكلفين وح فيندفع النقض على العكس بوحدة الفعل
لان الخطاب المتعلق بالفعل الواحد بجنسه وكذا النقض بوحدة المكلف فان الخطاب متعلق
بجنس المكلف هذا وقد يجاب عنه ايضا بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع وهو فاسد
فان المقابلة ان كانت بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان كانت بين الافعال و
المكلفين فلا يفيد التوزيع كما لا يخفى واما عن النقض الوارد على الطرد بقيد الحيثية فبما
معتبر في الالفاظ المستعملة في التعريف وان لم يصرح بها واذا كان حاصل التعريف
ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف وح يخرج الاية عن التعريف
فان الخطاب فيها لم يتعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف ولاجل ذلك عمت
المكلف وغيره وفي كل من اجوبة نقض العكس والطرد نظر اما الاول فمن وجهين فيرد عليه
التعدد اي تعدد الحكم في الخواص فان الحكم في كل واحد من الخواص على ما تقدم متعدد
ينحل الى حكمين ففي تخصيصه صلعم باباحة ما زاد على الاربع حكمين احدهما اباحته بالنظر
اليه عليه السلام والاخر حرمته بالنظر الى امته والحكم الثاني داخل في الحد واما الحكم
الاول فغير داخل فيه لعدم تعلق الخطاب فيه بافعال المكلفين فيكون النقض بالخواص
بالنظر اليه صلعم باقيا بحاله واما الوجه الثاني فيرد عليه ان حمل الجمع المحلى باللام والجمع المضاف
على الجنس تناول الواحد مجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات فان قلت صرح المحقق
الشريف بانه لا مجاز هناك باطلاق الجمع على الواحد وانما المراد الجنس الذي يتحقق في
الواحد فان لام الجنسية تبطل الجمعية كما هو مقرر منهم فلا مجاز قلنا فقد صرحوا ايضا بان الجمع

المصنف

المضاف حقيقة في العموم مجاز في غيره وابطال الجمعية لا ينافي افادة العموم وليس ما نحن فيه الا مثل
قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وكان القاتل منهم واحدا فانه من قبيل المجاز كما صرحوا وصرح به التفتازاني
في المطول بان قولهم زيد يركب الخيل وانما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا
وانما قتله واحد منهم واما جواب الذب عن نقض الطرد باعتبار قيد الحيثية فيرد عليه ان
قيد الحيثية لا يخرج الاية عن تعريف الحكم فانها مما يصدق عليه ان الخطاب فيها تعلق بافعال المكلفين
من حيث التكليف كيف وهي حكاية عن قول ابراهيم ع بقوله بعد كسره للاصنام اتعبدون ما
تنحتون والله خلقكم وما تعملون فهي متضمنة للانكار عليهم في عبادة ما تنحتونه اي لا ينبغي لكم
عبادة غير من خلقكم ولا شك ان الخطاب على هذا الوجه متعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف وما يقال
عمومها للمكلف وغيره مغفول عن موردها وما قيل انه يتبصر
لما ذكر النقض بالاية الكريمة وكان النقض بها انما يستقيم على احد الوجوه التي سنذكرها وكان ذلك
مبنيا لما تدعيه الاشاعرة من خلق الاعمال اراد ان يبين ما هو الحق فيها اعلم ان لفظة ما في الاية يحتمل
ان يكون مصدرية وح فاما ان يراد منهم المصدر بنفسه من غير تاويل او يتاول باسم المفعول ويحتمل ان
يكون موصولة فالاول لا يحوج الى التجوز ولا الاضمار والثاني يحوج الى ارتكاب التجوز والثالث يحوج
الى اضمار عايد يعود الى الموصول فالاشاعرة حملوا لفظة ما على المصدرية من غير تاويل في المصدر
ليكون المراد الحدث واستدلوا بذلك على خلق الاعمال ومتمسكهم في الحمل على ذلك هو عدم التجوز
والاضمار الذي هو الاصل لكن ما ذكروه غير تام فان جعل ما موصولة او تاويل المصدر بالمفعول
هو المناسب لسياق الكلام اذ الاية حكاية انكار ابراهيم ع على قومه عبادة الاصنام وغرضه ع انكم
وهؤلاء الاصنام المعمولة لكم مخلوقون ومربوبون لله تعالى فالمناسب بهذا الغرض والسياق جعل ما
موصولة او تاويل المصدر بالمفعول وهذا معنى قوله مطلقا ثم سوفهاظ في ارادته وايضا لفظة
ما في الفقرة الاولى اعنى قوله نعم ما تنحتون موصولة او مصدرية والمصدر بمعنى المفعول لا غير فتناسب
الى التجوز

اجزاء الكلام يقتضي كون ما في هذه الاية كذلك وايضا الاية على تقدير الموصولة اشد ملائمة وانطباقا على قوله تعالى في ذم عبادة الاصنام بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن فان الضمير في فطرهن يرجع الى الاصنام واما ما ذكره من ان التجوز خلاف الاصل فلا يفيد هم لانه يتعين المصير اليه اذا اقتضاه سياق الكلام وتناسب اجزائه فان رعاية سوق الكلام اهم مهم فيما بينهم واما اضمار العايد فقد بلغ في الشهرة والوقوع الى حد لا يفرق بين وجوده وعدمه وكيف وقد تايد بما يقتضيه السياق واذا كان كذلك فلا يتم استدلالهم بها على خلق الاعمال لعدم دلالتها على ذلك بوجه فان المراد خلق جواهر الصنم المعمول المشتمل عليهم الحدث الذي هو احتمل الاية عليه فان قيل تناسب سياق الكلام يحصل على تقدير ارادة المحدث ايضا من المصدرية من غير تاويل فيه كما صرح به البيضاوي قال في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان فعلهم ولذلك جعل من افعالهم فباقداره اياهم عليه وخلق ما يتوقف عليه فعلهم من الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك الاضمار المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين لما فيهما من حذف ومجاز انتهى كلامه وقد اشار الى الوجوه السابقة فقوله اي وما تعملونه اشارة الى كون ما موصولة وقوله اي عملكم بمعنى معمولكم اشارة الى انها مصدرية والمصدر يتاول بالمفعول وقوله ليطابق ما تنحتون تعليل للحمل على الوجهين المتقدمين اعني كون ما موصولة او كون المصدر معمولا وقوله او انه بمعنى الحدث اشارة الى عدم تاويل المصدر وقوله فان فعلهم اذا كان بخلق الله اه اشارة الى ان الغرض من سوق الكلام اعني ان معمولهم هو جوهر الصنم مخلوق له تعالى كما انهم مخلوقون له تعالى يحصل على تقدير عدم تاويل المصدر ايضا بوجه اتم ونبك لانه اذا كان

فعلهم

فعلهم الحدث مخلوق له تعالى ففعولهم المتوقف عليه بالطريق الاولى يكون مخلوقا له تعالى قلنا دعوى الاولوية منه ممنوع بل غير مسموع وكون المفعول متوقفا على الفعل الحدثي الذي هو مخلوق له تعالى بزعمهم لا يوجب كون المفعول بخلقه ايضا فضلا عن ان يكون اولى الا ترى ان القدرة عند المعتزلة مخلوقة له تعالى والفعل الموقوف عليها مخلوق للعبد صادر عنه فالموقوف عليه مخلوق له تعالى مع ان الموقوف غير مخلوق له فاين الاولوية بل اين الاستلزام والى ذلك اشار المص بقوله كما في القدرة والمقدور ثم اذا عرفت هذا تبين لك ان سوق الكلام وملائمة الغرض المقصود منه وتناسب اجزاء الكلام توجب حمل ما على الموصولية او على المصدرية وتاويل المصدر بالمفعول وعلى هذا فلا يرد الاية نقضا على طرد التعريف فان الافعال الماخوذة فيه بمعنى الاحداث لا ما يترتب عليها والخطاب في الاية قد تعلق بما يترتب على الاحداث كما بينا اللهم الا ان يقال المتعلق بالمفعول متعلق بالفعل في الجملة وفيه ما فيه تتمة لو نقض اه نقض طرد التعريف بعد تقييده بحيثية التكليف باخيرتي الزلزال على قوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لا يخفى ظهوره فان الاولى صريحة في الوعد والثانية في الوعيد فكان الخطاب في كل منهما متعلقا بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون لان الوعد والوعيد لا يكونان الا لمن هو مكلف بخلاف نقضه لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون كما عرفت فانه يتضمن الانكار عليهم فلهذا كان النقض بهما اظهر من النقض بها لان النقض بها لتضمنها الانكار عليهم في عبادة الاوثان وهاتان صريحتان في الوعد والوعيد ولو قيد في الحد تقييد بذلك الخطاب ليكون المراد من حيث هم مكلفون بذلك الخطاب خرجت الايات الواردة نقضا على طرد التعريف واستقام طرده لكن ينتقض عكسه بخروج الاباحة عنه لعدم التكليف بخطابها بل يخرج المندوب والمكروه ايضا فانه لا تكليف بهما كما هو الصحيح فان قلت التكليف في كل واحد من هذه الاشياء ثابت باعتبار ان المكلف يجب عليه اعتقاد ان ما تعلق الخطاب في الاباحة مباح والمندوب مندوب ونحو ذلك قلنا معنى التكليف بذلك الخطاب ان يكون مكلفا بما تعلق به لا باعتقاد ذلك وح فخروج الاباحة

ونحوها على ذلك قلنا معنى التكليف بذلك الخطاب ان يكون مكلفا بما تعلق به لا باعتقاد ذلك
ومع خروج الاباحة ونحوها على ذلك التقدير كان زيادة الاقتضاء والتخيير في الحد يدخل
الاباحة لكن يرد على عكسه خطاب الوضع ان قلنا بحكميته وعدم مغايرته للاحكام الشرعية
فانه خطاب على سبيل الاقتضاء والتخيير والحاصل ان الاباحة قبل زيادة القيد خارجة عن الحد لانه
كما ان خطاب الوضع خارج بعد زيادته فلا بد من اضافته او الوضع الى التعريف ليستقيم
عكسه وينطبق الحد على جميع افراد المحدود ح هو قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تقصير التعريف الجامع لافراد المحدود
بالاقتضاء او التخيير او الوضع وما يتوهم من الترديد بين الاقتضاء والتخيير مخرج للواجب
المخير المشتمل عليهما مندفع بعدم اشتماله على التخيير لان التخيير بين الفعل والترك لا الى بدل
وليس كذلك الواجب المخير ان قلنا بدخول خطاب الوضع في الاقتضاء والتخيير نظرا
الى ان المراد منهما ما يعم الصريح والضمني فخطاب الوضع وان لم يكن فيه اقتضاء صريح
لكن فيه اقتضاء ضمني فان معنى جعل الشارع الزنا سببا للحد وجوب اتمام الحد بحصوله
ومعنى مانعية النجاسة للصلوة حرمتها معها فكان راجعا الى الاقتضاء ثم التعريف ان تم التعريف ابد
من ذلك الوجه لكن يرد عليه النقض بكثيرة من الآيات المشتملة على الاقتضاء الضمني
فيكون حده غير مانع كما ان من خص الاقتضاء والتخيير بالصريح يرد عليه قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها صريحة في تحريم قتل المؤمن مع انها
ليست بحكم اجماعا والحق انها مندرجة في الحكم ومن افراده ودعوى الاجماع على
كونها غير ثابتة واعلم ان هذا التعريف لاكثر الاشاعرة ويرد عليه ان خطاب الله تعالى
عندهم هو كلام النفسي القديم مع ان الحكم حادث لانه يوصف بالحدوث كما يقال
حلت المرأة بعد ما لم يكن حلالا و يقع صفة فعل العبد كما يق وطي حلال ووطي
حرام وصلوة واجبة وصوم مندوب ونحو ذلك ولا شك ان ذلك يدل على حدوث
الحكم فكيف يصح تعريف الحكم الحادث بما هو قديم وقد اجابوا عن ذلك بمنع كون
الحكم حادثا وانما هو قديم فان الحكم في قولنا حلت المرأة لفلان هو قوله في الازل انت

للرجل الفلاني حين وجوده في وطي هند عند التزوج بها فهو قديم ومتعلقه حادث وايضا
الحكم مما يتعلق بفعل العبد لا صفته فان قولنا وطي حلال ووطي تعلق الحل به في الازل ولا يلزم
من تعلق القول به صفة له لتعلقه بالمعدوم الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة له والا لزم الفعل
قيام الصفة الوجودية بالممتنع والحاصل ان الاحكام قديمة ثابتة في الازل ومتعلقاتها حادثة
فيما لا يزال وح يظهر الفرق بين الدليل هو الخطاب اللفظية والمدلول هو المعنى النفسي الثابت والمدلول ان الكلام
لله تعالى في الازل واما من انكر الكلام النفسي وعرف الحكم بهذا التعريف فلا يخفى لزوم الاتحاد
عليه فان هو قوله اقيموا الصلوة وهو الدليل ايضا فيحتاج الى التكلف في تصحيحه فتدبر
فصل استحقاق المدح اه لما كان البحث في مبادي الاحكام مقصورا على البحث
عن الحكم والبحث عن الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وقد فرغ من تعريفه فشرع في الحكم
بيان الحاكم وانه هو العقل او الشرع ومن هنا حصل الاختلاف في حسن الافعال وقبحها
هل هما ثابتان لها في انفسها وبحسب الواقع من غير اعتبار الشرع او هما ثابتان لها
بمجرد اعتبار الشارع فاصحابنا والمعتزلة على الاول والاشاعرة على الثاني وقبل الخوض
في اقام الحجاج لا بد من تحرير محل النزاع فنقول للحسن والقبح معان الاول كون الشيء صفة
كمال وكونه صفة نقصان فان العلم حسن لكونه صفة كمال والجهل قبيح لكونه صفة نقصان
ولا خلاف في ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع
الثاني كون الشيء موافقا للغرض وكونه مخالفا له فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
ليس شيئا منهما ولا خلاف في عقليتهما كالاول واختلافهما بالاضافة فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما لا حرج في فعله
وما فيه حرج في فعله فالاول الحسن والثاني القبيح وليس شيئا من هذه الثلاثة محل النزاع
الرابع كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فما
تعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا حسن وما تعلق به المدح عاجلا والثواب الحسن وما تعلق تعلق

به الذم عاجلا والعقاب آجلا هو القبيح وهذا بالنظر الى افعال العباد فقط واما تعريفهما
بحيث يشملان افعاله تعالى فهو ان يقال الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح
فقط والقبح كونه بحيث يستحق فاعله الذم فقط فهذا المعنى المتنازع فيه بين الفريقين
فاصحابنا والمعتزلة على ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها ليس بجعل الشارع
الافعال في انفسها ليس بجعل الشارع وان الافعال في انفسها مع قطع النظر عن الشرع
بحيث يستحق فاعلها استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب ثم ان ذلك قد يدرك
بالضرورة دون تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر
كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل لا ضرورة ولا نظرا لكن
لكن اذا ورد به الشرع كشف عن حسن وقبح ثابتين له فالشارع متفضل بكشف
ما خفي علينا حسنه او قبحه لا مثبت لهما وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال في انفسها
ليست حسنة ولا قبيحة بهذا المعنى بل هي متساوية ليس شيء منها في نفسه بحيث يستحق
فاعله المدح والثواب فقط ولا الذم والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
ونهيه وليس لها في انفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه حتى انه لو عكس
القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا والحاصل ان حسنها عبارة
عن امر الشارع بها وقبحها عن نهيه فهم يقصرون الحسن والقبح على المعاني الثلاثة
الاول المتقدمة وينكرون ثبوت الرابع اذا تم هذا التصوير فنقول لنا على عقليتهما
بالمعنى المتنازع فيه ان حسن العدل والاحسان بمعنى استحقاق فاعلهما المدح وقبح الظلم
والعدوان بمعنى استحقاق فاعلهما الذم ضروري يشهد به كل احد من غير نظر الى
ثبوته في الشرع بل يحكم به من انكر الشرع ولم يقل به اصلا ولو كان شرعيا لما كان كذلك ثم
اذا ثبت المعنى المتنازع فيه في هذه الصورة كفى في اثبات مطلوبنا لعدم القائل بالفصل
وقد اجابت الاشاعرة عن ذلك بانكم ان اردتم اتصاف هذه الاشياء بالحسن والقبح بمعنى
موافقة الغرض ومخالفته او بكونها صفة كمال ونقصان بديهي يحكم به من لم يقل

بالشرع

بالشرع فمسلم ولا يجديكم وان اردتم اتصافها بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فهو اول
البحث ورده المصنف بان انكار ثبوت الحسن والقبح في الاشياء المذكورة بالمعنى المتنازع فيه
مكابرة صرفة ومخالفة لمقتضى العقل فلا يلتفت اليه اعلم ان القائلين بالحسن والقبح
العقلي اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح ثابت للافعال بالنظر الى ذواتها
لا لصفات توجب ذلك وذهب بعضهم الى انهما ثابتان لها بصفة حقيقية لازمة
للذات توجب ذلك في الحسن والقبح معا وقيل لصفة توجبه في القبح واما الحسن فيكفيه
انتفاء الصفة المقبحة والحق انهما ثابتان لها بالوجوه والاعتبارات تختلف بحسب الازمان
والاعتبارات ولما كان اثبات ذلك موقوفا على ابطال كونهما ذاتيين للافعال
ابطله بوجهين احدهما التخالف في الفعل الواحد لكون الفعل الواحد حسنا تارة
وقبيحا اخرى فانه مما ينفي ذاتيتهما وتقريره ان نقول لو كان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لما اختلف الفعل الواحد في الحسن والقبح بان يكون فعل واحد حسنا
تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الاولى فلان الذاتي لا يزول عن الذات
والا لزم انفكاك الذاتي عن الشيء عنه وهو محال واما بطلان التالي فلان الفعل
قد يكون قبيحا ثم يصير حسنا فان الكذب قبيح لكنه قد يتضمن انقاذ نفس
من الهلاك او اخلاص نبي فيصير حسنا الثاني انهما لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان
في محل واحد وهو محال بيان ذلك ان من قال الكذب غدا فنقول هذا الخبر محتمل للصدق
والكذب فلا يخ في نفسه اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا وصدقه
بوقوع متعلقه لان الصدق مطابقة الواقع ولا معنى لها الا هذا ووقوع
متعلقه عبارة عن حصول الكذب في كلام آخر فصدقه يكون بحصول الكذب

في كلام آخر وح يكون هذا الكلام حسنا من حيث صدقه قبيحا من حيث استلزامه القبح لان مستلزم
القبيح قبيح وقس عليه ما لو كان كاذبا وبوجه آخر من قال اكذب غدا اذا تكلم في الغد بكلام واحد
فهذا الكلام اما صادق او كاذب وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا
كان كاذبا فلانه من حيث كونه كاذبا قبيح ومن حيث كونه مستلزما لصدق الكلام الامس الذي
هو حسن حسن لان مستلزم الحسن حسن وقس عليه طرف الصدق قال بعض المتاخرين يمكن
ان يجاب عن هذا الدليل بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة بل انما
يتصف بالقبح بالعرض باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد لان
الاتصاف هنا ليس حقيقيا انتهى اقول لا نسلم ان ملزوم القبيح قبيح فبناء على ان
القبح مستند الى الذات كما هو مذهب الخصم يكون القبح هنا مستندا الى الذات ايضا
ويتم اجتماع النقيضين اللهم الا ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا راسا وهو لا يخ
من نحو مكابرة فتامل هذا وقد اجيب عن دليل المخالف بمنع كون ذلك الكذب حسنا
وانما هو باق على قبحه ولكن ترك التخليص اشد قبحا منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب الاقبح وهذا مدفوع فان الكذب ح صار واجبا فيكون حسنا
قطعا وهو قبيح بناء على الذاتية فيلزم تخلف الذاتي عن الذات بخلاف ما لو قلنا
ان الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه لا يرد علينا مثل ذلك لاختلاف الجهة ح
فان هذا الكذب بتضمنه تخليص النبي عم حسن ولكونه كذبا قبيح ولنا ايضا انهما
لو كانا شرعيين لم يقبح من الله تع شيء بل كان كل ما يصدر منه قبيحا لان القبيح
انما يكون بالشرع ولا شرع بالنظر اليه لتنزهه عن النواهي الشرعية والتالي باطل

كانا صح

يبقى

يبطل من جهتين الاول انه اذا لم يقبح شيء منه فلم يقبح منه الكذب بل جاز صدوره عنه تع وح لا
نثق بوعده ولا وعيده فينتفي فائدة التكليف الثواب والعقاب لان الوثوق بذلك
موقوف على العلم بصدقه وهو غير معلوم على ذلك التقدير فان قلتم كذب الكلام النفسي
مستحيل قلنا م ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون هذه الكلمات المسموعة عنه في القرآن لما عليه الشيء
في نفسه فيعود الاشكال فان قيل لم لا يجوز ان يرد الشرع بعدم الكذب منه تع فلا
يرتفع الوثوق قلنا على تقدير الشرعية يكون حجية السمع بل ثبوته موقوفا على صدقه تع فلو
علم صدقه تع فلو علم صدقه به كان دورا الثاني انه اذا لم يقبح منه شيء جاز منه اظهار المعجزة
على يد الكاذب وح يلزم ان لا يفرق بين النبي والمتنبي لحكم بصدق احدهما وكذب
الآخر فيلزم افحام النبي الصادق بعد رؤيته معجزته لاحتمال ان يكون كاذبا فيها
وانه تع مع ذلك مكنه منها وذلك مؤديا الى عدم ثبوت الشرع لانسداد باب اثبات
النبوة على ذلك التقدير فان قيل الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول يتوقف على
شيئين احدهما انه تع انما خلق المعجزة لاجل التصديق والثاني ان كل من صدقه الله تع
فهو صادق والحسن والقبح انما ينفعان في الاصل الثاني واما الاول فممنوع لانه يجوز
ان يكون خلق ذلك المعجزة لغرض آخر والحاصل انه ان توقف الرجحان على المرجح لزم
الجبر ومعه لا قبح وان لم يتوقف على المرجح فلم لا يجوز ان يكون خلق لا لغرض او لغرض
سوى التصديق قلنا انه ليس كذلك لانه خلق المعجزة على يد الكاذب عند دعواه مع
ان المقصود منه تصديقه فلو كان المدعي كاذبا كان ذلك ايهاما التصديق الكاذب
وهو قبيح لا يفعله تع لانا نمنع قبح خلق ما يوهم القبح ولم يكن موجبا له فان المكلف

يفرق صح

والاخر صح

لما كان علمي ان خلق المعجز عقيب دعوى يحتمل ان يكون للتصديق وان يكون لغيره فلو
حمله على التصديق بنحو ما كان التقصي من حيث قطع لا في موضع القطع وهل ذلك
الا مثل انزال المتشابه في القران فانه يوهم القبح ولكنه لما احتمل سائر الوجوه لم يقبح
قلنا الضرورة قاضية بان خلق مثل ذلك لا يحتمل الا التصديق كالشاهد وانكار ذلك مكابرة
واما انزال المتشابه فليس بهذه المثابة لقبول التاويل كما لا يخفى وقد اجابوا عن هذا
الدليل بانه لا يلزم من جواز الكذب منه تعالى جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ووقوعه
منه تعالى ليلزم ما ذكرتم من انسداد باب النبوة فان العادة قد جرت بعدم وقوع الكذب
منه تعالى وعدم اظهار المعجز على يد الكاذب ولا يخفى فساد هذا الجواب فان ما ذكروه انما
يتم بعد ثبوت العادة ولا عادة في الاخبار الاول فيجوز ان يكون كذبا واذا كان الاول
كذبا فيجوز ان يكون الثاني كذبا ايضا لعدم حصول العادة وهكذا فلا يحصل الجزم بعدم
وقوع الكذب منه تعالى ويمكن ان نقول في اظهار المعجزة على النبي الاول لعدم حصول العادة
وهكذا فيلزم ان لا يثبت نبوة احد من الانبياء لا يقال نحن نقول الكذب واظهار
المعجزة على يد الكاذب نقص يجب تنزيهه عنه تعالى لانا نقول النقص في الافعال يرجع
الى القبح العقلي لان كون الفعل صفة نقص ليس الا كونه قبيحا عقلا كما صرح به صاحب
المواقف وغيره من محققيكم فان قلت نحن لم نجعل النقص صفة لصدور اللفظ عنه
تعالى حتى يرجع الى الفعل بل للكلام النفسي الذي هو من قبيل الصفة عندنا معاشر
الاشاعرة والنقص في الصفة لا يرجع الى القبح قلنا هذا لا ينفع لانه يجوز ان يكون
هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الشيء في نفسه كما تقدم ولو نظر الاضطرارية اه
استدلت الاشاعرة على شرعية الحسن والقبح بادلة الاول ان فعل العبد مما

لاختياره

لا اختيار له فيه فلا يكون موصوفا بالحسن والقبح العقليين اما انه مما لا اختيار فيه فلوجهين
يدل كل منهما على ذلك الاول انه تعالى عالم في الازل بما يقع فيما لا يزال وهو مما اجمع عليه
المليون فعلمه تعالى من الازل ان تعلق بوقوع الفعل وجب وقوعه وان تعلق بعدمه
امتنع وقوعه فيستحيل الانفكاك في الصورتين لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت
الافعال اما لازمة الصدور بحيث لا يمكن التخلف عنها او ممتنعة الصدور
وما هذا حاله لا يكون اختياريا الثاني ان فعل العبد ان كان لازم الصدور بحيث
لا يتمكن من الترك فاضطراري واضح وان لم يكن كذلك بل كان مما يجوز وجوده
وعدمه فان لم يفتقر في صدوره الى المرجح بل كان مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى
مع تساوي الحالين بالنظر اليه كان اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون
اختياريا وهو ظ وان افتقر في صدوره الى المرجح فمع ذلك المرجح اما ان يكون
يلزم الفعل ولا فان كان اضطراريا وان لم يلزم بل كان مما يصدر تارة ولا يصدر
اخرى فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه في آخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع
والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح آخر مع حصول المرجح الاول في الوقتين كان
اتفاقيا وان توقف على مرجح آخر لم يكن الاول مرجحا تاما هف وايضا تنقل الكلام
اليه مع ذلك المرجح الآخر فاما ان ينتهي الى الاضطرار والاتفاق الذي ليس باختياري
وان لم ينته يلزم التسلسل الباطل لا يقال يجوز ان يكون القادرية هي المرجح للفعل
على الترك من غير مرجح فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول قولكم القادرية ترجح الفعل على
الترك ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفعل
انما يصح عند انضمام هذا القيد فيرجع الى ما تقدم وان لم يكن له مفهوم زائد على ذلك

بحيث لا يمكن التخلف عنها م

اتفاقي ام داخل اضطراري

مع ان القادرية محققة في جميع الاوقات فايجاد الاثر في بعض الاوقات دون بعض اخر من غير
مرجح ليس الا الاتفاق والجواب عن الوجهين بالنقض والحل اما النقض فنقول لو تم ما ذكرتم
من الوجهين على اضطرارية فعل العبد لزم ان يكون فعل الواجب ايضا اضطراريا بهذين الوجهين
اما الاول فلان علمه اذا تعلق في الازل بخلق زيد في الوقت الفلاني وجب عليه ذلك والا
تخلف علمه وان تعلق علمه بخلقه لا في ذلك الوقت كان ممتنع الخلق فيه والا تخلف علمه ايضا
واما الثاني فبان نقول فعل الواجب ان كان لازم الصدور فاضطراري والا فان
لم يفتقر الى مرجح كان اتفاقيا والا افتقر الى مرجح ونسوق الكلام الى الآخر لا يقال فرق بين
فعل العبد وفعل الواجب فان ارادة العبد لما كانت حادثة افتقرت الى ارادة اخرى
ووجب الانتهاء الى ارادة ليست منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها
عنه واما الواجب تعالى فلما كانت ارادته قديمة كانت غير مفتقرة الى ارادة اخرى
للترجيح بل كانت كافية في وقوع الفعل من دون مرجح لانا نقول كونها قديمة لا يمنع التسلسل
فانها وان كانت قديمة لكنها غير كافية في التعلق بالمقدور الحادث بل لا بد من تعلق
حادث ترتب عليه حدوث المقدور والا لزم قدمه ايضا فح نقول مع هذا التعلق اما ان
يجب الفعل اولا الى آخر الكلام وان ادعيتم انه مع تعلق الارادة القديمة وارتفاع الموانع
لا حاجة الى مرجح بل ان الفعل قد يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين
ومع ذلك يكون الفعل اختياريا فهذا في الحقيقة رجوع الى منع ان الاتفاقي غير اختياري
فهو جوابنا عما قلتم ايضا وايضا حضور ذلك الزمان شرط في وجود الحادث فلا يكون
القدرة كافية في الاقتضاء واما الحل في الاول فبان نقول العلم بمنزلة المثال و

الحكاية

والحكاية بالنسبة الى المعلوم فلا يصلح ان يكون علة لوقوعه فان نسبته الى المعلوم
كنسبة صورة الفرس المنقوشة الى ذاتها فاندفع الاول واما في الثاني فنختار انه
يحتاج الى مرجح ومعه لا يتمكن من الترك قولكم فيلزم الاضطرار قلنا ثم فان الاضطرار
انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل باختياره وارادته فلا اضطرار
فلا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا
وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه فان قيل اذا كان ما يجب عنده الفعل من الله تعالى
بطل اختيار العبد قلنا ما يجب الفعل عنده ان اريد به خلق الاختيار فيه فهذا مما
لا نزاع فيه انه لا يقتضي وجوب الفعل عنده فهو خارج عما نحن فيه وان اريد به
تعلق قدرته واختياره بذلك الفعل فهذا ليس منه تعالى قطعا الدليل الثاني لهم قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان الله تعالى نفى التعذيب مطلقا قبل بعثة الرسول و
ارساله فدل ذلك على انه ليس حكم عقليا قبل ورود السمع لانه لو كان الوجوب ثابتا
قبله للزم التعذيب بالاخلال لتحقق الوجوب وعدم الاتيان بالواجب المستلزم
للتعذيب والجواب انه تعالى نفى نفس التعذيب ولا يلزم من نفي نفس التعذيب
نفي استحقاقه فيجوز ان يكون استحقاق التعذيب ثابتا قبل ورود السمع
بترك الواجبات العقلية التي من تركها استحق الذم والعقاب لكنه تعالى بفضله
وامتنانه لزم العفو عن ذلك واثبت وقوع التعذيب بمخالفة العقل والسمع معا
نعم انما يتم هذا على من لم يجوز العفو بترك الواجبات وهو مذهب جماعة من المعتزلة
فانه يلزم عليهم وقوع التعذيب قبل البعثة وقد نفاه تعالى في الآية ولهم ان
يجيبوا ايضا عن ذلك بان المراد بالرسول في الآية ليس النبي عم بل المراد رسول العقل

العقل فيكون معنى الاية نفي التعذيب بترك الواجب قبل بعثة عقل يدرك الاحكام
الواجبة والمراد ماكنا معذبين بترك الشرايع التي لا سبيل اليها الا التوقيف وحاصله
نفي التعذيب على ما لا يستقل العقل بادراكه كصوم العيد مثلا قبل بعثة الرسول
للتوقيف عليها فانه نعم ماذكره ثم هذا الاستدلال لا يقال حمل الاية على المعنيين الاخرين
يخالف الظ لانا نقول قد يتعين خلاف الظ اذا قام الدليل القطعي عليه وههنا كذلك
فان دلايل الحسن والقبح العقليين قاطعة فيرتكب خلاف الظ لاجلها الدليل الثالث
قالوا لو كان حسن الافعال وقبحها ثابتا للعقل لزم ان يكون الواجب تعالى
غير مختار في الحكم والتالي بط اما الاولى فلانه على ذلك التقدير تكون الافعال مختلفة
في انفسها بالنظر الى الاحكام فلو كان احد الحكمين راجحا في الفعل الخاص على الاخر كان
مرجوحا كلها والحكم بالمرجوح خلاف المعقول فيكون قبيحا وهو ظ واذا كان متعينا عليه
كان غير مختار فيه والجواب عن ذلك بان امتناع الاتيان بالحكم المرجوح لقيام صارف
القبح العقلي لا ينفي اختياره كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن العقلي
لا ينفي الاختيار وقد استدل على ذلك ايض بانه لو كان الحسن والقبح ثابتين للافعال
في انفسها لامر غير الطلب لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذاته والتالي بط بيان الملازمة
ان تعلق الطلب بالفعل ح موقوف على ذلك الامر وما للشيء بالذات لا يتوقف على الغير

واما بطلان

واما بطلان التالي فلان الطلب صفة ذات اضافة لا يعقل حقيقته الا بمتعلق المط والجواب
ان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعا الا ان الطلب لا يمكن وجوده
خارجا ولا ذهنا بدون المط متعلقا به فلذلك كان التعلق لازما وح نقول تعلق الطلب
بالفعل لذاته ان اريد به انه لا يتوقف على شيء مغاير للطلب فهو مم كيف وهو متوقف
على المط ايض وان اريد به انه مستلزم اياه بحيث انفكاكه عنه مح ولا ينافي ذلك تعلقه (نسخ)
بالمط باعتبار الحسن والقبح فانه على ذلك التقدير اما ان تجعل الحسن قيدا للمط على
ان يكون هو الفعل الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك وح يكون من تتمة المط فلا يلزم
من توقف التعلق عليه محذور واما ان تجعل غاية للطلب ح لامتناع ايض لان وجود
الطلب ح يتوقف عليه فضلا عن تعلقه مسئلتان اه هنا مسئلتان الاولى (اقول قال)
وجوب شكر المنعم والمراد به المنعم الحقيقي اعني شكر الله تع وقد اختلف فيه فذهبت المعتزلة و
اصحابنا الى انه واجب عقلا وذهبت الاشاعرة الى انه واجب شرعا لنا انه دافع الضرر فيكون
واجبا عقلا اما انه دافع الضرر فلان نعمه تع على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا لاحظ بنفسه
يجد ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجلية جسمانية وروحانية مما
لا يخفى ولا شك في كونها ليست منه وان من انعم عليه بمثل هذه النعم لا يمتنع ان يكون
اراد منه الشكر عليها وانه اذا لم يشكره عليها غضب او عاقبه على عدم الشكر عليها
وهذه الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فيحصل له خوف العقاب وخوف زوال النعمة عنه

عليه

نقضاً

مع انه قادر على دفع هذا الخوف الذي لا مضرة له بشكر المنعم عليها ودفع الضرر واجب عقلاً
المظنونة بذلك لان من قدر على دفعه ولم يدفعه كان مذموماً عند العقلاء ولا معنى
للوجوب العقلي الا هذا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون شكر المنعم واجباً عقلاً
قالوا لو وجب لوجب لفائدة والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان ما لا يكون فيه فائدة
يكون عبثاً وهو قبيح عقلاً فلا يكون واجباً واما بطلان التالي فلان ام الفائدة ذا كونها راجعة
وبين العبد في الدنيا او في الاخرة والاول باطل لاستغنائه تعالى وعدم احتياجه الى شيء
والثاني ايضاً باطل لان الشكر منه فعل الواجبات وترك المحرمات وليس ذلك الا مشقة للنفس
وما هو كذلك لا يكون فائدة دنيوية والثاني ايضاً باطل لان امور الاخرة من الغيبات
التي لا مجال للعقل فيها والجواب عن ذلك اولاً بمنع الملازمة ونقول يجوز ان يكون الشكر
واجباً لنفسه اي لكونه شكراً لا لفائدة غيره فانه لا يجب في كل امر ان يكون مطلوباً لفائدة اخرى
والا لزم التسلسل بل بعض الامور مما يجب لذاته من غير غاية فان جلب النفع ودفع الضرر
مطلوبان في انفسهما لا لامر اخر ولهذا يجعل العقلاء وجوب الشكر بكونه شكراً لا لشيء
اخر سلمنا الملازمة لكنا نمنع بطلان التالي ونختار ان الفائدة تعود الى العبد في الدنيا و
هي الامن من العقاب في الاخرة او الامن من زوال النعمة او استحقاق المدح لانه اذا شكر على
انعم الله تعالى عليه استحق المدح من العقلاء حيث لم يضرب كشحاً عن نعمه تعالى او زيادة
النعمة فانه لشكره يحصل له من الله تعالى زيادة على ما انعم عليه ويمكن اختيار ان الفائدة
في ذلك اخروية ومنع كون العقل مما لا مجال له فيها بناءً على الحسن والقبح العقلي واعترض الاشاعرة
على الجواب المذكور بان ما ذكرتم من ان في الشكر امناً من العقاب معارض باحتمال العقاب
على الشكر وبينوا ذلك بوجهين الاول انه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك لان

الفائدة

ما يتصرف

ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه مما يؤدي الى
العقاب والجواب انا لا نعلم قطعاً ان الشكر على النعمة مما لا عقاب عليه وان كفران النعمة هو
المستلزم للعقاب وهذا بديهي لا حاجة فيه على انا نتصرف في ملك الغير انما يؤدي الى العقاب
اذا كان فيه ضرر على المالك والمالك هنا منزه عن الاحتياج الثاني ان الشكر على نعمه تعالى
بمنزلة الاستهزاء لحقارة الدنيا وما فيها بالقياس الى كبريائه وجلاله فانه مثله الا مثل فقير
حضر مائدة ملك عظيم الشان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر
فتصدق عليه لقمة من الخبز فشرع ذلك الفقير بالمدح والثناء على ذلك السلطان
على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته لاجل الشكر على تلك اللقمة ولا شك
ان ذلك من الفقير مما يعد استهزاء بذلك الملك يستحق العقاب عليه فكيف ونعمه
على العبد بالنسبة اليه تعالى اقل بكثير من تلك اللقمة بالنسبة الى الملك وقد كان الثاني
استهزاء فالاول اولى بالاستهزاء والجواب ان الاستهزاء بالنسبة الى الملك انما كان
لكون اللقمة حقيرة لا قدر لها بالنسبة الى الملك وللفقير معاً فحصل الاستهزاء
بحال ذلك الملك فان الشاكر لما لم يكن لتلك اللقمة بالنسبة اليه قدر ولنهاية في
نهاية الحقارة عنده فكان شكره وتحريك انملته عليها استهزاء بالضرورة واما نعمه
تعالى بالنسبة الى عبده فهي جليلة جسيمة لا تكاد تحصى كثرة فالتمثيل اللائق هو
ان يهب ذلك الملك العظيم لفقير مفقودة جميع الاعضاء والحواس والمشاعر
محبوس في زاوية الخمول وهاوية الذهول جميعها فقدمنه ويخرجه الى فضاء واسع
ويتلطف عليه بانواع الاطعمة والاشربة والانكحة ونحو ذلك ثم ان ذلك الفقير

لا يلتفت الى النعم الواصلة اليه ولا ينظر الى شكر المنعم بها بل كان حاله بعد الوصول
كما له في زاوية الخمول فلا شك في ذمه عند العقلاء على ذلك فترك شكر العبد
على ما هو اكثر بكثير من هذه النعم الواصلة من الكريم الحق والجواد المطلق اولى بان يكون
محلا للوم العقلاء في العاجل واستحقاق العقاب في الآجل فبطل كلام الخصم المثبت لاشتهائه
بالنسبة الى الله تعالى حيث انه لم يلتبس في التمثيل لما هو المناسب وجعل نعمه تعالى على عبده
كاللقمة بالنسبة الى الشكر الفقير والحاصل انه نظر الى حال المشكور فوقع في الغلط
لان تلك اللقمة بالنسبة الى الملك اقل بكثير من نعمه تعالى على العبد بالنسبة اليه ولو نظر
الى حال الشاكر والى حقارة ملك اللقمة بالنسبة الى الفقير وكثرة تلك النعم بالنسبة
الى العبد لتنبه على عدم صحة التمثيل وهذا هو التحقيق المفضي الى سواء الطريق هذا وقد
يبنى خوف العقاب على الشكر بوجه آخر وهو ان الشكر قد لا يقع على النسق اللائق والطريق
الموافق لكبريائه تعالى فيستحق الشاكر العقاب بسببه والجواب انا نعلم قطعا ان المواظبة على الشكر لذا تبر صح
والخدمة اليه واسلم من الاعراض عنه بالكلية وما يقال ان ذلك انما يتم فيمن تيسره ذلك
ذلك ويشق عليه الاعراض وبما هو حاصل بالنسبة الى الله تعالى لجواز ان الانامة والمواظبة اقول
على ذلك ولا عقاب عليه بالضرورة وان كان المشكور مما لا يسره ذلك ولا يسوء
الثانية اه المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل
المقام ان نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كالتنفس
في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز
التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة
قسمان ما يدرك بالعقل حسنها او قبحها وينقسم الى احكام الخمسة لانه ان اشتمل احد
طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة فاما

فعله فندب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح ومما لا يدرك العقل حسنها
ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما
اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمص والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم والمعتزلة البصرية
على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب
الشيخ المفيد ره من اصحابنا وابو بكر البصري من العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان
هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر
في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم
على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه مقدما على محظور قبيح و
ذهبت الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشارع لنا على الاول انها منفعة خالية
عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة
اما انها منافع فظ واما انها خالية عن المفسدة فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف
معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك ولما ان كان كذلك فهو حسن
المفسدة صح فلانا نعلم حسن استظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكانت
غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه فيجب
الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قوله منافع بلا مفسدة فان قلت عدم حصول
العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم
لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام
لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال المفسدة ايض وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما
المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايض العبرة في كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة
الى امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا نعتد بها الا ترى انهم يلومون من

امتنع عن الجلوس تحت حايط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز
المضرة في العقل من غير امارة عليه ذلك ملحق بظن اصحاب الجنون والسوداء ونحو ذلك
وهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا عن امارات المفسدة لا قبح فيه واعترض القائلون
بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا
بغير اذن المالك فان الاذن في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحايط الغير فانا نعلم قطعا
اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو بتضرر
المالك وهو هنا منزه عن التضرر فلا يحرم ولنا ايض انا نعلم قطعا حسن التنفس في
الهواء من العقلاء وان يحلوا فيه اكثر مما يحتاج اليه الحيوة وان من رام الاقتصار على
قدر ما يحتاج اليه الحيوة فقط ذمه العقلاء على ذلك السبيل وعدوه من المجانين والسفهاء
وليس ذلك الا بكونه منفعة خالية عن المفسدة وذلك حاصل فيما نحن فيه فيكون حسنا لكن
يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر
الى خصوصها ويحكم حكما عاما بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايض عن ذلك بان
المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردا عن ملاحظة شيء آخر
ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل الواجبات للواجب
تعريفات متعددة احسنها ما ذكره الاستاد المص هنا اعني يستحق تاركه لا الى بدل
والمراد ما يستحق تاركه من حيث انه تاركه فان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية فخرج
المندوب والحرام والمباح وكذا المكروه اذ كان تاركها تاركا للواجب ايض عن التعريف

لان تاركها

لان تاركها وان يستحق الذم لكن لا بتركها بل بترك الواجب وقوله لا الى بدل ليدخل الواجب الموسع
فان تاركه في اول جزء يأتي بالفعل في جزء من الوقت لا يستحق ذما نعم تاركه من غير ان
يأتي ببدله اعني شخصا آخر منه في جزء من الوقت مستحق للذم وكذا الواجب الكفائي
فان ترك فعله من البعض لا يوجب الذم مطلقا بل تركه من غير بدل اي من غير فعل البعض الآخر
له موجب للذم وكذا الواجب المخير فان تارك احد الخصال فقط لا يستحق ذما بل تاركه
من غير ان يأتي ببدله من الخصال مستحق له وقد عرفه القاضي بما يذم تاركه شرعا على وجه ما
قال وانما قلنا بوجه ما ليدخل في الحد الواجبات التي لا يذم تاركها كيف ما تركها بل يذم على
دون وجه كالموسع فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير ويحافظ بهذا القيد
على العكس لكن احتمل به الطرد اذ يدخل فيه صلوة النائم والساهي وركعتي المسافر فانه يذم
تاركها بتقدير انتفاء العذر اعني حال اليقظة والذكر والحضر فان اجاب عنها بالمنع
من عدم وجوبها والحكم بانها واجبة الا ان الوجوب قد سقط بعذر والواجب المعرف
اعم من الباقي وجوبه والساقط قلنا يرد عليه مثل ذلك في الكفائي فيقال انه ما يذم
تاركه على جميع الوجوه لكن الذم سقط بفعل البعض واذا اعتددت للوجوب الساقط
في الفعل بالعذر وادخلته في افراد الواجب فجعلت الحد صادقا عليه فلم تعتد بالذم
الساقط على ترك الكفاية لا يقال ان التعريف حينئذ يحتاج الى قيد بوجه ما لادخال مثله
وقد اجاب المحقق العضدي عن الاعتراض الوارد على القاضي بان صلوة النائم لا يدخل
في تعريفه بزيادة هذا القيد ايض بل هي باقية على خروجها عنه بخلاف الكفائي فانه

اذا تركه في جميع وقته
ولو تركه في بعض الوقت
وفعله في بعض لا يذم
وكذا فرض الكفاية فانه
يذم تاركه صح

اصلا

بسبب

خارج بدون هذا القيد عن التعريف ويختل فيه بسببه بيانه لان المراد ما يذم تاركه
تلك المتروك الذي هو تارك لها بمعنى الترك حال النوم وانما يتعلق الذم بسبب
ترك اخر هو الترك حال التيقظ فهي خارجة عن الحد بقيد تاركه لا بقيد بوجه ما د بوجه ما
لا يدخلها لان النائم لا يذم على ترك صلوته حال النوم بوجه من الوجوه اصلا
بخلاف الكفائي فانه على تقدير ان ياتي به الغير اولا ياتي به لا يتغير حكمه في ذاته
ولكن تغير بالامور الخارجة عنه كقيام الغير به اولا وتاركه لا يذم بسبب تركه الذي هو
تارك له به مطلقا بل على بعض الوجوه وهو ان لا ياتي به الغير في ظنه فلا بد من
القيد لادخاله في التعريف فالحاصل ان ترك الصلوة للنائم حال النوم مغاير
لترك الصلوة حال التيقظ والترك الاول لا يوجب الذم اصلا فلا يصدق
فلا يصدق عليه التعريف بدون ذلك القيد بخلاف الكفائي فان تركه على تقدير الكفاية
الغير به هو تركه على تقدير ان لا ياتي به ولم يتغير في نفسه وان تغير بالامور الخارجة
فهما غيران واحد للتغاير بينهما اذا اريد ادخاله بقيد بلا بمه لا يرد ما ادعى نقضا بخروج
به انتهى هذا غاية توضيح الكلام قال الاستاد المص ولي فيه نظر فان ترك الكفائي
حال ظن المكلف قيام الغير به مغاير لتركه حال ظن المكلف قيام الغير به مغاير
لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك الاول وانما يلزم بالثاني فتامل
وايضا فيمن نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد فيه فان تركه قبل
قدومه وبعده ترك واحد لا يتغير الا بامر الخارجي اعني قدوم زيد وعدمه
فيصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركها بسبب تركه الذي هو تارك
الذي

بوجه

الغير به

ان ياتي

بوجه ما انتهى اقول حاصل النظر الاول ان الترك امر عدمي ولا تمايز في الاعدام
بالنظر الى انفسها انما تمايزها باعتبار الاضافة والحيثيات وح فكما ان ترك النائم
حال النوم مغاير له حال التيقظ كذلك ترك الكفائي المظنون معه قيام الغير
به مغاير تركه المظنون معه عدم قيام الغير به فيها فههنا تركان ايضا
كما الاول والذم انما يلحق باعتبار الترك المقارن لعدم ظن قيام الغير به كما ان
الظن في الاول انما يلحق باعتبار الترك حال عدم النوم فبطل الفرق فان
قيل غرض العضدي ان ترك الكفائي حال خلو الذهن عن الظن بقيام الغير
به وعدمه ترك واحد في نفسه تغير بالامور الخارجة عنه من قيام الغير به وعدمه
بخلاف ترك النائم ويتم الكلام قلنا قيام الغير في الواقع غير كاف في عدم ذم المكلف
من دون تحصيل الظن به فيتم ما ذكرنا والاعتراض الثاني النقض الوارد فان ترك
الصلوة المنذورة قبل قدوم زيد وبعده ترك واحد لا يتغير الا بالامور الخارجية
فهي كالكفائي فيصدق عليها قبل القدوم انها مما يذم تاركها بوجه اعني بعد القدوم
مع انها ليست بواجبة واقول مفاسد هذا التعريف كثيرة فان الصلوة قبل دخول
الوقت تصدق عليها انها مما يذم تاركها بسبب تركها الذي هو تارك به على
بعض الوجوه اعني في جميع وقتها ونحو ذلك هذا ويرد على التعريف المذكور في
المتن انه غير منعكس بخروج بعض افراد الواجب عنه فان الاخيرتين من الاربع
الركعات المقصورتين في اخر يجوز للمصلي المسافر الاتيان بهما في احد

حال

تارك به

من الاربع اعني مسجد مكة ومدينة وجامع الكوفة وحاير الحسين عليه السلام ويجوز
له تركهما والاقتصار على الاوليين فالواجب منه هناك احد الامرين اما الاتيان
بالاوليين فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين ايضا فالركعتان
الاخيرتان واجبتان فلا يصدق عليهما ان تاركهما لا الى بدل مذموم وايضا مسح
الراس في الوضوء بثلث اصابع كان قد اتى بافضل الواجبين ومن مسح بواحدة كان
قد اتى بالواجب ايضا فالمسح بالزايد على الواحدة واجب لا بدل له وايضا تسبيح الركوع
اذا اتى به المكلف ثلثا كان قد اتى بافضل الواجبين وان اتى بواحدة اتى بالواجب
فالزايد على الواحدة لا بدل له ومثله تسبيح السجود والتسبيح القايم مقام
القراءة اذا كان زايدا على الواحدة والجواب عن الاول ان البدلية معتبرة في الركعتين
الاوليين اذا تركتا الاخيرتان فانه لما كان الواجب احد امرين اما الاتيان بالاوليين
فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين كان الاتيان بالاوليين نائبا عن الاتيان
بالمجموع المشتمل على الاخيرتين ومستلزما لبراءة الذمة من الصلوة فكانت
البدلية للاخيرتين معتبرة في الاوليين فصدق عليهما تاركهما لا الى بدل الا
من غير ان ياتي بالاوليين مذموم وقس على ذلك ترك الزايد على احدى الثلث في
مسح الوضوء فانه ليس بلا الى بدل بل له بدل هو الاتيان بالواحدة فقط فان
الواجب في المسح ايضا احد الامرين اما المسح بالواحدة او المسح الزايد عليها
واذا كان كذلك كان داخلا في الحد وهكذا نقول في تسبيح الركوع والسجود

فان ترك

فصل

فان ترك الزايد هناك ليس بلا بدل بل له بدل هو الاتيان بالواحدة فان قلت هل يجوز
الاستحباب في شيء من ذلك قلنا اما الاخيرتين في الاربع والمسح في الزايد على
الواحدة فلا يجوز ذلك اصلا واما التسبيح الزايد فيجوز قصد الاستحباب فيه
والنقص به انما هو على تقدير قصد الوجوب في الجميع ويجاب بما تقدم ~~اهل الاصول~~
ويرادفه الفرض المشهور بين اهل الاصول مرادفة الفرض والواجب الا الحنفية
خالفوا في ذلك وجعلوا الفرض لما ثبت بدليل قطعي كقراءة القرآن في الصلوة
الثابتة بالاجماع والواجب لما ثبت بدليل ظني كتعين الفاتحة الثابت بقوله ع
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قالوا الفرض عبارة عن التقدير قال تعم فنصف
ما فرضتم اي قدرتم واما الواجب فهو عبارة عن السقوط لقوله تعم فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت وح فالفرض اسم لما علم وجوبه بدليل قطعي لانه يعلم من ان الله
تعم قدره علينا بخلاف ما لو علم بالدليل الظني فانه ساقط علينا ~~بخلاف ما لو علم~~
ولا يعلم ان الله تعم قدره علينا فكان مخصوصا باسم الواجب وفيه نظر فان الفرض
عبارة عن المقدر مط علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط مط علما او ظنا فتخصيص
كل واحد من اللفظين باحد المعنيين تحكم **مط فان فعل في وقته المقدر له اولا فاداء**
هذا تقسيم للفعل الواجب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل الواجب اما ان يكون له وقت
مقدر شرعا او لا يكون والثاني لا يندرج تحت شيء من الاقسام المذكورة والاول
ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما ان يفعل في وقته المقدر له اولا او ثانيا او لا يفعل في وقته
المقدر له بل بعده او قبله فان فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فهو الاداء فقوله اولا

متعلق بفعل اى فعل اولا ثم ان الوقت المقدر لا بد ان يكون اوله مبينا واما آخره فقد يكون مبينا
ايضا كوقت الظهر المبين بانه من الزوال الى غروب الشمس وقد لا يكون مبينا كوقت
الحج وصلوة الزلزلة الذى اوله حصول سببهما الموجب لهما وفى الحاشية سواء كان
اوله وآخره مبينين معا كوقت الظهر او اوله مبينا لا غير كما وقت العمر مثل صلوة الزلزلة
والحج وههنا اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض الطرد بالقضاء الذى اوله وقت
فوت الاداء والحاصل انه اريد بالمقدر ما بين حداه معا انتقض العكس بالحج مثلا
وان اريد ما بين احد طرفيه انتقض الطرد بالقضاء وانا لم اظفر الى الان بما يحسم
مادة الاشكال بحيث يندفع عنه القيل والقال ويخطر بالبال ان الاولى ان يقال
ان الاداء ما فعل اولا فى وقته المحدود طرفاه او احدهما لا لتدارك فايت فتامل
انتهى اقول حاصل الاشكال ان اول وقت القضاء فوت الاداء فكان اول وقته مبينا
فان اريد بالوقت المقدر ما كان له حدان معينان من الشارع خرج الواجبات التى
وقتها العمر وان اريد به ما بين احد حديه الشامل لما بينهما معا او واحد فقط دخل
القضاء لان اول وقته مبين فان قيل لما كان الحج اول وقته حصول الموجب وكان
وقته مستمرا الى آخره فكان له حدان اولهما اول وقت الحصول وآخرهما آخر العمر
فيصح ارادة الشق الاول ولا يخرج الواجبات التى وقتها العمر عن التعريف قلنا
ذلك الوقت غير معلوم لاحد لاختلاف الاعمار والتقدير يستدعى التعيين
فلا يكون مثل ذلك مقدرا ولقائل ان يقول التقدير يكون الى تميز والعمر فيه بذلك
فيجوز ان يكون الوقت المقدر فى الحج بالنظر الى كل شخص ما يحصل له من ظن الحيوة
فيه وبذلك كاف فى التحديد المصحح لدخوله فى الحد فان اجيب بان القضاء ايضا

كذلك

كذلك لان اوله فوت الاداء وآخره آخر العمر فكان داخلا ايضا قلنا ليس آخره آخر العمر فان من مات
وفى ذمته صلوة تصلى عنه قضاء ايضا فعلى هذا يكون اول القضاء محدودا دون آخره
بخلاف الحج فان قيل بعد موت المكلف بالحج لا يخرج وقت ادائه بل يتدارك ايضا وليس
بقضاء فكان آخره غير محدود ايضا قلنا قولهم وقته العمر يدل على التحديد و
الخروج هذا وفى الكلام بعد تامل ويمكن اختيار الشق الثانى بان يراد من الوقت
المقدر نمط ويمنع دخول القضاء فى الحد لان المتبادر من الوقت المقدر له هو الوقت
الاول لا ما هو اعم منه ومن الثانى لانا اذا قلنا ادى فلان الواجب فى وقته لا يفهم
منه الا الوقت الاول فالوقت المقدر حقيقة عرفية فى الاول وان كان الثانى وقتا
ايضا فيكون حاصل التعريف من الاداء ما فعل فى من الوقت الاول المقدر له فعلا
اولا وهو جيد القسم الثانى ان يفعل ثانيا فى وقته المقدر له شرعا لتدارك نقص
فى الاول وهو الاعادة فالاعادة ما فعل فى وقته المقدر له شرعا ثانيا لتدارك نقص فى
الاول قال فى الحاشية وههنا بحث لانه ان اريد فعله فى وقت الاداء ينتقض العكس بالجمع
باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص فى الاداء
وايضا ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص فى الاول فالاولى
ان يقال الاعادة فعله ثانيا على نهج الاول فى الاداء والقضاء لتدارك نقص
او زيادة ثواب انتهى وبعضهم عرف الاعادة بانها ما فعل فى وقت الاداء
ثانيا لخلل ويرد عليه جميع ذلك هذا واعلم ان العضدى جعل الاعادة

قسما من الاداء واكثر الاصوليين على خلافه وعلى ان الاعادة قسيم له والاستاد المصنف مد ظله في هذا الكتاب وافق الاكثر في ذلك وهو الحق القسم الثالث ان
يفعل بعد وقته المقدر له بسبب امر جديد متعلق بالفعل وهو القضاء
فالقضاء ما فعل بعد وقت الاداء بامر جديد فقولنا بعد وقت الاداء يخرج الاداء
وقولنا بامر جديد للتنبيه على ان القضاء لا يكفي في فعله الامر بالاداء بل لا بد من امر بالقضاء
ومن هنا يسمعهم يقولون القضاء بامر جديد وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى وعرفه
بعضهم بانه ما فعل بعد الوقت استدراكا لما سبق وجوبه مطلقا لدخول قضاء المسافر والحائض
الصوم والولي عبادة الميت فانه قد سبق لكل منها وجوب في الجملة وان لم يكن على المستدرك
القسم الرابع ان يفعل قبل وقته المقدر له باذن من الشارع وهو تقديم فالتقديم ما فعل
قبل وقته المقدر له باذن من الشارع كزكوة الفطر عند الشيخ وبعض المخالفين حيث
جوزوا تقديمها على وقتها بيوم او يومين بل جوزوا ذلك من اول الشهر واعلم ان العضد
لم يذكر التقديم بل نفاه حيث قال والحاصل ان الفعل لا يقدم على وقته فان فعل في
وقته فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما واورد عليه النقض
بالزكوة المعجلة المقدمة على وقتها وهو حق واورد عليه وما اعتذر والده عنه بان
ملك النصاب لما كان هو الجزء الاعظم من سبب الوجوب جعل كانه السبب تمامه واذا نزل
منزلة السبب تماما كان وقتها الملك فوقتها من حين الملك الى الوقت المتقدم موسعا
فالزكوة لم يقدم على الوقت وانما وقعت فيه ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف

وبهذه الاقسام

وبهذه الاقسام كما يجري في الواجب يجري في المستحب الذي وقت له الشارع وقتا كالنوافل
الغير الموقتة لا يجري فيها شيء من الاقسام فالمستحب الموقت ان فعل في وقته المقدر اولا كبعض
فاداء وثانيا لتدارك نقص في الاول فاعادة كبعض النوافل التي تنعقد جماعة بعد فعله
فرادى وان فعل بعد الوقت فقضاء او قبله باذن من الشارع فتقديم كصلوة الليل تقديم
في اوله وغسل الجمعة في الخميس ثم انك بما شرحنا لك ظهر لك حدود الاقسام الاربعة
في الواجب والمستحب ولا نقض باداء يرد على كل واحد من حدود الاداء وحد الاعادة
وحد القضاء شيء الا ان يجيب عنه فيما يرد على حد الاداء انه غير منعكس لخروج بعض
افراد المحدود عنه فان الصلوة التي ادركت منها ركعة واحدة في الوقت اداء على الا
ولا يصدق على المجموع انه فعل في وقت المقدر لخروج بعضه عنه وانما قلنا على المشهور لان
من علمائنا من ذهب الى انها بأجمعها قضاء لوقوعها في غير وقتها فان الركعة الاولى قد
تقع في غير وقتها اذ هو وقت الاخيرة وكذا ما عداها وبعضهم الى انها موزعة بعضها
اداء كالركعة الاولى وبعضها قضاء كالثاني ولا نقض على هذين القولين لعدم كون
المجموع اداء ومما يرد عليه حد الاعادة انه يخرج عنه اعادة المنفرد في جماعة فان الاعادة
ما فعل في الوقت المقدر ثانيا لتدارك نقص والمعادة جماعة لا يتدارك
بها نقص لوقوع الاولى سالمة عنه ومما يرد على حد القضاء خروج قضاء الحج الفاسد
فان القضاء على ما تقدم هو ما فعل بعد وقته المقدر له شرعا فالوقت المقدر للحج
العمر بتمامه فلا يتصور فعله من المكلف بعد وقته المقدر له شرعا والجواب عن الاول
بان الصلوة التي ادركت منها ركعة واقعة في وقتها الان وقتها ما علم بالنص
الصحيح الناطق بان من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله فانه يدل
على ان ذلك الوقت وقت لها فتدخل في الحد وعن الثاني بان النقص في الاولى

قد علم بالنص في الاول عندنا وعند مخالفينا ايضاً اما عندنا فلما رواه عبد الله
بن سنان في الصحيح عن الصادق ان صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ باربع
وعشرين درجة واما مخالفونا فقد رووا عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله صلوة الجماعة تعدل صلوة العبد بسبع وعشرين درجة فانه يدل على
نقض الاولى وعن الثالث بانه وان كان وقته العمر الا ان المكلف لما شرع في فعله
كان الواجب عليه اتمامه ولا يجوز له تاخيره عن ذلك الوقت فكان وقته قد انحصر
في ذلك الوقت الخاص وانقلب من السعة الى الضيق فاذا لم يات به في ذلك
الوقت صار الاتيان به بعد ذلك كانه واقع بعد وقته فيصدق عليه القضاء لكونه
بعد وقته المقدر له فاستقام العكس اقول هذا التوجيه يجري في الصلوة في وقتها
بعد افسادها مرة فيلزم ان يكون قضاء بهذا الوجه فانه لما وجب عليه اتمامها من
تاخير انقلب سعتها الى الضيق والتزم ذلك كما قال بعض العامة ان المكلف اذا احرم
بالصلوة في وقتها ثم افسدها واتى بها ثانياً في الوقت فانها يكون قضاء و
بسببه ان وقت الاحرام بها قد فات ويدل عليه انه لو اراد الخروج منها لم يجز
لا يخفى ما فيه فالاولى ان يجاب عنه بما قالوا ان اطلاق القضاء على مثل ذلك مجاز
فلا يرد على عكس التعريف لعدم كونه من افراد المحدود وربما يوجد ذلك في
بعض حواشي الكتاب فصل الموسع اه هنا تقسيم للفعل باعتبار وقته فانه
بالنسبة الى وقته اما ان يكون مساوياً او ناقصاً عنه او زائداً عليه ولا يصح التكليف

بالاخير

بالاخير بمعنى ايجاب الفعل الزايد في تلك الوقت الناقص لانه من التكليف بما لا يطاق بل بمعنى ادائه
القضاء او التكميل كما اذا طهرت الحائض او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت قدر ركعة
فقط فانه يجب فعله اما قضاء او اداء كما عرفت فان كان الفعل مساوياً للوقت كصوم رمضان
سمي واجباً مضيقاً وان كان الوقت زايداً عليه سمي واجباً موسعاً هذا هو المشهور في التقسيم
لكن الاستاد المص هنا جعل المضيق شاملاً لقسمين من الاقسام اعني ما كان وقته مساوياً
للفعل او ناقصاً عنه لشمول المضيق لهما كما لا يخفى لا يقال التكليف بما نقص الوقت عنه ممتنع
لانه تكليف بما لا يطاق فكيف ادرجه في المضيق لانا نقول التكليف به بمعنى ايجاب
ايقاعه بتمامه في ذلك الوقت الناقص بديهي البطلان لا حاجة الى التعرض له وليس مراده
هنا بوجه انما المراد انه متى وجد قدر الركعة من الوقت بعد غسل الحيض مثلاً فان المكلف
مخاطب بان ياتي بالصلوة الكاملة مع ان وقتها المقدر لم يبق منه الا مقدار ركعة فقط
والحاصل ان وجود مقدار الركعة من الوقت مع كونه ناقصاً عن الفعل موجب للتكليف بالايقاع
بايقاع الصلوة اداء ان وقع الركعة في ذلك الوقت وقضاء ان اوقعها بعد ذلك الوقت
فالغرض من التكليف على الاول الاتمام وعلى الثاني القضاء ولكل وقت للاولاه
اختلفوا في وقت الاداء للواجب الموسع فالمشهور وعليه الجمهور ان كل الوقت للاداء فايقاعه
في اي جزء منه ايقاع في وقته وذهب بعض الشافعية الى ان وقت الاداء اول الوقت
اي الجزء الاول الذي يساوي الفعل وبعده يكون قضاء وذهب بعض الحنفية الى ان وقت
الاداء اخر الوقت بمقدار الفعل وقبل ذلك نفل مسقط للفرض كالزكوة المعجلة قبل وجوبها
هذا مذهب بعضهم واما محققوهم فذهبوا الى ان بعض الوقت سبب لوجوب الاداء

اي بعض كان تناولوا النص دل ظاهره على ان جميع الوقت سبب الفعل ولا يجوز ان يكون كل الوقت
سببا له لانه لو كان كذلك فالصلوة اما ان تجب في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت
يلزم تقدم المسبب على السبب لان كون الكل سببا يقتضي انقضائه لتحصيل السببية و
ان وجبت بعده لزم الاداء بعد الوقت فتعين ان يكون البعض سببا ولا يتعين الاول
بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا فبينوا ان الجزء الاول من الوقت لا مزاحم
له في السببية فان وقع الفعل فيه استقرت السببية عليه والا انتقلت الى الثاني فان
وقع فيه كان هو السبب والا انتقلت وهكذا الى الجزء الاخير الذي يسع الفعل بتمامه
فيه وقع الخلاف بينهم فعند زفر واتباعه ان السببية استقرت عليه ولا يتجاوزه و
عند غيره لا يستقر السببية الا على آخر جزء منه يمكن فيه ايقاع شيء من الفعل قليلا
او كثيرا فظهر ان كون اخر الوقت وقت الفعل انما هو مذهب بعضهم لا مذهبهم جميعا
وذهب الكرخي من الحنفية الى ان وقت الاداء آخر الوقت وليس الفعل في اول الوقت
نفلا على الاطلاق بل هو مراعى بحال المكلف فان ادرك المصلي آخره وهو على صفة التكليف
كان ما فعله واجبا وان لم يبق عليها كان نفلا وهذا هو المشهور من الرهاني في متنه
وقد نقل عن ابي عبد الله البصري ان المكلف ان ادرك اخر الوقت وهو مكلف كان
ما فعله نفلا مسقطا للفرض والا كان فرضا ونقل ابو بكر الرازي ان الصلوة عنده
انما يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها وعبارات المصنف
ظ تشتمل تغييرات ونحن اذا ابطلنا مذهب الشافعية والحنفية تعين ان الوجوب

على

على المكلف في الموسع ايقاع احد الاشخاص الفعل المماثلة في الحقيقة فان الفعل المؤدي في
جزء من الوقت المفروض مثل المؤدي في الجزء الاخرى في الحقيقة والمكلف مخير بين هذه الاشخاص
المتحدة المتمايزة بالوقت المفروض فان اتى ببعض تلك الافراد في جزء من الوقت متميزة له
عن البعض باعتبار نسبته الى جزء آخر منه والحاصل ان الواجب هنا كالواجب المخير الا ان
التخيير هناك بين الجزئيات المختلفة الحقيقة وهنا بين المتفقة الحقيقة لنا ان وجوب
الفعل مستفاد من الامر والامر المتعلق بالفعل هنا مطلق يتناول لجميع الوقت غير مقيد
بجزء من اجزائه وليس المراد تطبيق اجزاء الوقت على اجزاء الفعل لبطلان ذلك اجماعا ولا
ايقاع الواجب مكررا في كل جزء من اجزاء الوقت بل المراد ايقاعه في احد تلك الاجزاء اذ كان كل
كان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له وكان حكم الامر ايقاع احد اشخاص ذلك الواجب المتماثلة في احد
اجزاء الوقت اي جزء كان فتخصيصه باحد اجزاء الوقت تحكم فقوله مطلقة الاطلاق الامر معناه
ان الامر بايقاعه في ذلك الوقت مطلق غير مقيد بخصوص جزء منه كما ادعاه بعض الشافعية و
الحنفية فيكون القول به تحكما ولنا ايضا انه اذا لم يكن الكل وقت الواجب على ما تقدم لكان الوقت
جزءا معينا منه فاما اوله كما عليه بعض الشافعية واما آخره كما عليه بعض الحنفية والتالي
بط بكلا شقيه اما الاول فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاول لكان المصلي في غيره قاضيا
فيكون آثما بذلك لتاخيره الواجب عن وقته وهو مجمع على بطلانه وهو معنى قوله مط لزوم عدم الاثم
في التاخير واما الثاني فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاخير لكان المصلي في غيره مقدما للواجب على
وقته فيكون صلوته بط لبطلان الصلوة قبل الوقت وهو بط للاجماع على ان تلك الصلوة صحيحة واليه اشار
بقوله وبطلان الصلوة قبل الوقت وهو معطوف على عدم الاثم لا على الاثم اي بطلان الصلوة قبل
الوقت كصحة الصلوة الواقعة قبل الجزء الاخير من الوقت مما يدل على ان الوقتية ليست منحصرة في الجزء
الاخير من الوقت بل ما قبله وقتها ايض فبطل ما قاله الحنفية لا يقال للحنفية ان يقولوا ان ذلك الوقت

التاخير مر

ان مر

وقت تقديم اي نفسا اذن الشارع بتقديم الصلوة فيه كان كونه المعجلة قلنا يلزم من الصحة فيه كونه
وقتها لانا نقول ذلك تبطلين الشارع جعل الزوال علامة الوجوب الاداء ووقتا له على الاطلاق
وايضا نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت ممتثل بها لكونه آتيا بها في وقتها لان الشارع
اذن في تقديمها وايضا هم يدعون انها في وقت التقديم نفل يسقط للفرض وذلك فاسد
لانهم اختلفوا في ان الافضل هل هو اول الوقت او آخره ولو كانت في الاول نفلا لما اختلفوا في
ذلك فان من المعلوم ان الفرض والنفل لو استويا في المشقة كان الفرض افضل فهذا يدل
على وجوبها في جميع الوقت وهو يستلزم كون الجميع وقتا للاداء لا للتقديم الشافعية قالوا لو
لم يكن الاول وقت وجوب الاداء لكان الاتي بالفعل فيه آتيا به في غير وقته فلم يكن مجزيا والجواب
منع الملازمة فان الوقت مستمر من الاول الى الجزء الاخير فلا يلزم من عدم كون الجزء الاول على
التعيين وقت وجوب الاداء عدم الاجزاء فيه بل الاجزاء فيه متحقق بسبب انه من اجزاء وقت
الفعل الحنفية قالوا لو وجب الفعل في اول الوقت لكان المكلف عاصيا بتاخيره لتركه الواجب والتالي
بط والجواب بمنع الملازمة ايضا كالاول تتمة الشيخ والمرتضى والمحقق القائلون بان
جميع الوقت وقت للواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه تجب على المكلف في كل
جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يضيق
الوقت ويبقى منه قدر ما يسع الفعل وح يتعين عليه الفعل والعزم عليه في ثاني
وهكذا ان يضيق الوقت ويبقى منه قدر ما يسع الفعل وح ويتعين عليه الفعل والحال
انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعده وان لم يأت بالفعل
في جزء وجب عليه فيه العزم عليه في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى
والشيخ وابن زهرة وابن البراج واختاره الاستاد المص مد ظله وهو الحق ومنهم
من ذهب الى انه لا يجب العزم على الفعل في الثاني الحال وانما الواجب على المكلف ايقاع

ايقاع الفعل

الفعل في اجزاء الوقت وهو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة لنا ان السيد
اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت
المستقبل فانه يعد معرضا عن امر سيده والاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب وح
فيجب عليه اما الفعل او بدله وهو العزم عليه في ثاني الحال لانحصار البدلية فيه اجماعا ولان
كل من قال بالبدل قال هو العزم فلو ثبت بمعنى آخر كان ثالثا وهو باطل ولنا ايضا انه لو جاز تركه
من غير بدل هو العزم عليه في ثاني الحال لم يكن واجبا والتالي بط اما الاولى فلان الواجب على ما تقدم
هو ما يستحق تاركه لا الى بدل الذم وح فلو مات المكلف في اثناء الوقت فجاءة قبل الفعل
كان غير مستحق للذم لكونه غير آثم مع انه ترك الفعل لا الى بدل فلا يصدق عليه ان تاركه
لا الى بدل يستحق الذم فلا يكون واجبا واما الثانية فظ لانه خلف ولنا ايضا انه لو جاز
تركه من غير بدل لزم تساوي حاله قبل الوجوب بحاله بعده والتالي بط اما الاولى فلانه
قبل الوقت كان تركه لا الى بدل جائزا فلو كان بعده كك كانا متساويين واما الثانية
فظ للفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعده مخاطب به احتجوا على
بطلان بدلية العزم بثلثة اوجه الاول لو كان العزم على الصلوة بدلا عنها لكان
مساويا لها في جميع الامور المطلوبة والتالي بط اما الاولى فلان بدل الشيء هو مساواته في
جميع الجهات المطلوبة منه وما ليس مساويا له كك لا يكون بدلا واما الثانية فلانه يستلزم سقوط
التكليف بالصلوة راسا مع الاتيان بالعزم وهو بط اجماعا الثاني ان الامر انما ورد بالفعل
في الوقت فقط وليس في ذلك دلالة على ايجاب البدل الذي هو العزم فانه لم يقم دليل
على وجوبه وما لا دليل عليه يمتنع التكليف به والا كان تكليفا بما لا يطاق حيث انه
تكليف يمتنع من المكلف الاطلاع عليه واذا كان كك كانت البدلية منتفية الثالث انا

نقطع بان من صلى الظهر مثلا فى اثناء الوقت كان ممتثلا بما امر به وليس ذلك الا بكون الماتى به
صلوة بخصوصها لا بكونها بدلا عن العزم ولو كان القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب
كونها بدلا والجواب عن الاول ان العزم على الفعل بدل عن ايقاعه فى كل جزء من الوقت قبل
حصول الضيق لا انه بدل عنه مطلقا اى فى جميع اجزاء الوقت فان اردتم بقولكم بدلية العزم توجب
سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم ان التكليف بالفعل يسقط فى جميع الوقت عند
الاتيان بالعزم فهو ممنوع كيف ونحن نقول العزم على الفعل من كل جزء من الوقت بدل عنه فى ذلك
الجزء الى وقت الضيق فيتعين الفعل ح من غير بدلية العزم وان اردتم به سقوط التكليف
به فى الاجزاء التى قبل الضيق فلم ولا قصور فان الوقت ما دام موسعا يكون الاتيان
بالعزم فى كل جزء مسقطا للتكليف به فيه الى وقت الضيق وح فيتعين الفعل وتزول البدلية
قيل فوله انا نقطع بان الواجب هنا واحدا ذا اتى به فى اول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم
الاتيان فى آخره وان بدل الواجب ما يقوم مقامه فى الخروج عن العهدة فلو كان العزم
بدلا عنه لكان تحققه فى اول الوقت مسقطا له بالكلية وما ذكره انما يصح ان لو وجب
ايقاعه فى كل جزء وكان العزم بدلا عنه الى حين الضيق وليس كذلك القول فيه نظر من وجوه اما
اولا فلان هذا القايل لم يتفطن لهذا المذهب فان القايل لوجوب التخيير بين الفعل والعزم لم يقل
ان الواجب فى ذلك الوقت واحد فقط بل هو احد امرين الى ان يضيق الوقت فيتعين الفعل كما
بينا واما ثانيا فلان الخروج عن العهدة بالاتيان بالفعل فى اول الوقت من غير لزوم الاتيان
به فى آخره انما هو لان الواجب عليه الاتيان بالفعل فى احد اجزاء الوقت وهو الواجب اصالة
لكن اذا تركه فى احد الاجزاء قبل الضيق يجب عليه فيه الاتيان ببدله واما ثالثا فلا يخفى

ما فى الملازمة

ما فى الملازمة اعنى قوله لو كان العزم بدلا لاه من الدفع فان الاتيان بالعزم فى كل جزء من اجزاء الوقت
بدل عن الفعل فى ذلك الجزء الى وقت الضيق ومسقط للتكليف به فيه واما عدم سقوطه فى
الجزء الاخير فانه لا بدلية هناك واما رابعا فلان قوله وما ذكره انما يصح ان لو وجب لا يخفى فساده
فان الخطاب بايقاع الفعل فى احد الاجزاء لما كان متوجها الى المكلف فى كل جزء من اجزاء الوقت
الى ان يفعل وكان العزم بدلا عنه الى وقت الضيق كان الاتيان به مسقطا للاتيان بالفعل فى
ذلك الجزء الى وقت الضيق وكان ما ذكره صحيحا وعن الثانى بان ما ذكرتم من قولكم انه ليس هناك
الا الامر بالصلوة فقط من غير دلالة على البدلية ان اردتم به انه لا دليل اصلا على البدلية فهو ممنوع كيف
وقد اقمنا الدليل على ثبوتها وانها لو لم يكن لخرج الواجب عن الوجوب وان اردتم به انه ليس فى الامر
بالصلوة دلالة على ذلك فمسلم ولا يجدى نفعا فان خلوه عن الدلالة البدلية لا يمنع من ثبوتها
بدليل آخر غيره ونحن قد اقمنا الدليل عليها فيكون ثابتة وعن الثالث بان جهة البدلية انما يكون
ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتداء اى كان كل منهما فى مرتبة واحدة كخصال
الكفارة التى هى فى مرتبة واحدة وليس هنا كك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو الصلوة فقط
لكن للمكلف اذا تركه قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالترك
فى ذلك الجزء سبب لوجوب العزم تابع مسبب عن ترك الواجب اصالة فما هو الا لتحصيل الظن
بوقوع الواجب كفاية اذا ترك المكلف و لم يات به فانه اذا لم يات بالكفاية يجب عليه تحصيل الظن
بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة فيما بين
الزوال والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فان تركتها ولم تات بها فى شىء من اجزاء
الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعد كما لو قال له اوجبت عليك
الصلوة على الميت لكنك اذا تركتها و لم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل
الظن بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة كما فى خصال الكفارة فينبغى للمناقشة معنا

في اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة في مثل ذلك وقريب مما ذكرنا ما قاله السيد المرتضى في الذريعة
حيث اجاب عن ما قيل انه لو كان بدلا لما ثبت حكمه مع القدرة على المبدل منه كالتيمم مع الماء بان
ما ذكرتم خلاف في عبارة ويجوز ان نقول ليس للمكلف ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت
الا بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل انتهى والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع
الصلوة في احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه بان ياتي بالعزم على الفعل في كل جزء ترك
الفعل فيه الى وقت الضيق وح فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم بدل حقيقة
كما في خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو ادعينا
البدلية حقيقة كالخصال وليس كذلك على انا نقول القطع بالامتثال لا من جهة البدلية لا يوجب
عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية هذا وقد يستدل
الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان العزم على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته
وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لكونها بدلا عن الفعل و[illegible] كان واجبا قبل الوقت
مع انتفاء وجوب الفعل حتى انه لو جوز تركه وجب بعدا بعين سنة كان اثما والجواب ان
كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت خاص اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق و
وجوبه قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شيء في وقت
دون وقت اخر وقد استدل بانه لو كان بدلا من الفعل لتعدد البدل مع وحدة
المبدل منه وهو باطل اما الاولى فلوجوب العزم في كل وقت لم يفعل الواجب فيه فهو متعدد
والواجب واحد واما الثانية فلان البدل تابع للاصل فاذا كان واجبا موحدا كان البدل كذلك
والجواب منع الاولى فان العزم في كل جزء بدل عن ايقاع الفعل فيه لا عن نفس الفعل فيكون العزم
في الجزء الاول بدلا عن ايقاع الفعل فيه والعزم في الجزء الثاني بدلا عنه فيه وهكذا الى
الجزء الاخير الذي لا يكون العزم بدلا فيه ولا شك في تعدد البدل والمبدل منه فان قيل

المبدل منه

المبدل منه ليس الا فعلا واحدا كصلوة الظهر مثلا فلا تعدد فيه فلا يكون العزم المتعدد بدلا
قلنا المبدل منه هو جزئيات الفعل المتفقة في الحقيقة المتميزة بالزمان لانه في كل وقت يجب
عليه ايقاع احد هذه الجزئيات او العزم وحاصله ان المكلف مخير في كل جزء بين ايقاع شخص
من تلك الجزئيات وبين العزم فان اتى بذلك الشخص فيه اتى بالمبدل منه خرج عن العهدة وان
لم يات به فيه وجب عليه العزم وفي الجزء الثاني مخير ايضا بين ايقاع شخص منها وبين العزم
وهكذا الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل فظهر تعدد المبدل منه ايضا واستدل ايضا بان
العزم من افعال القلوب ولم يعهد من الشارع جعل مثلها بدلا عن الافعال والجواب انه محض استبعاد
لا يرفع الوقوع الا ان التوبة هي الندم وهي من افعال القلوب ومع هذا جعلت بدلا عما فرط
من الافعال الواجبة حال الكفر الاصلي ظانا الوت في جزء من الوقت اه الواجب الموسع منه ما وقت
العمر كصلوة الظهر مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير
الفعل الى ذلك الجزء فلو اخره الى ذلك الجزء ولم يفعل ومات كان عاصيا بالاتفاق لان
ذلك الوقت بحسب ظنه قد تضيق عليه التكليف بالفروع دائر مع الظن فيتعين عليه الفعل في
ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه اما لو اخر المكلف الفعل الى الوقت الذي ظن انه يموت فيه
ولم يمت وكان الوقت باقيا ايضا فهذا هو المراد من قوله ان بقي فهل يكون عاصيا بذلك التاخير اولا
الاصح العصيان لانه مكلف بظنه وبحسب ظنه قد تضيق عليه الوقت فكان بتاخيره عاصيا
ويحتمل العدم لان بقائه في ذلك الجزء كاشف عن خطاء ظنه وهو ضعيف وهل الفعل
ح اداء او قضاء الجمهور على انه اداء لوقوعه في الوقت المقدر له شرعا اولا فان الاداء و
القضاء دائران مع الوقوع الفعل فيه وبعده قال القاضي ابو بكر ان الفعل ح قضاء لوقوعه
بعد وقته بحسب ظنه وهو ان اراد اطلاق اسم القضاء عليه فلا بحث معه في المعنى وان
اراد وجوب نية القضاء فهو ضعيف جدا لوقوعه في وقته المقدر له شرعا الموجب لكونه

فهل

اداء وما هو الا لكن ظن قبل تحول الوقت انه لم يبق منه الا قدر الفعل فانه يجب عليه الاتيان به
ويعصي بالتاخير فان اخر وظهر بقاء الوقت فانه يوقعه اداء اتفاقا ولا اثم للعصيان بالتاخير
في كونه اداء فالحاصل ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل
قال في الحاشية ومن هذا القبيل ان جامع امرأته يظن انها اجنبية فظهرت زوجته او قتل
رجلا يظن انه بري فظهر انه قاتل ابيه انتهى وفروع هذه المسئلة كثيرة هذا حكم ما ليس وقته العمر
اما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مساو لغيره مما اخره وكونه معلوما في جميع الاحكام المذكورة
سابقا فاذا حصل له ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات وكذا لو حصل له
ظن بتعذر وقوع الفعل في وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك الوقت وغير ذلك من الاحكام
هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات فانه
غير عاص سواء كان ذلك الواجب مما وقته العمر او مما اخره معلوم لانه ان لم يجز تاخيره اصلا
لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجاءة لانه لا اثم بالجائز ولا يمكن ان يقال
جواز التاخير مشروط بالسلامة لكن ذلك غير معلوم لاحد والجهالة يمتنع من الاشتراط
لكن الحاجبي فرع بين ما وقته العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاءة قبل فعل ما وقته العمر
كان عاصيا واما غيره فقد وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاءة في وقته وذكروا في
بيانه انه اذا لم يعص لم يتحقق الوجوب فيه فانه اذا كان جاز التاخير ومع ذلك الى ماله لم يعص
فاين وجوبه بخلاف غيره فانه جاز تاخيره الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب وفيه نظر
لانه ينتقض بما اخر وقته معلوم وذلك لانه يجوز تاخيره الى وقت الضيق فلو مات في الاثناء
وقته فجاءة كان غير عاص فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم تحقق وجوبه نظرا فيما اذا عجل

قلنا

قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول تحقق الوجوب في مثل ذلك يظهر فيما اذا ظن الموت فانه يتعين وجوبه
والحق ما ذكره الاستاد المصنف من عدم العصيان بشيء منهما لاقتضاء الموسعية ذلك فالتفرقة
تحكم   فصل الواجب الكفائي اه   الفعل الواجب باعتبار فاعله ينقسم الى فرض كفاية و
فرض عين لانه ان تعلق غرض الشارع بوقوعه من كل واحد من المكلفين بعينه او من واحد معين
كخصايص النبي صلى الله عليه وسلم فهو فرض عين كالصلوة وان كان المقصود من ايجابه ايقاعه مع قطع النظر   عين مر
عن الفاعل المباشر له فهو فرض كفاية كالجهاد فان الغرض منه اذلال الكفار واعانة المسلمين وهو قد
يحصل بفعل البعض فالواجب الكفاية هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا
والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد فعلى هذا
سقوط التكليف به انما يكون مع القطع بفعل البعض له او الظن الشرعي به فلو حصل لطايفة
ظن بوقوعه وطايفة اخرى لم يحصل لها ذالك الظن وجب على هذه الطايفة دون الاولى
واذا حصل لكل طايفة ظن شرعي بان الغير قد فعله سقط عن الكل لكن اذا حصل هذا الظن
للجميع ولم يقم به احد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل   فهل بدل
ادائه من غير نسخ ويدفعه ان سقوط الوجوب قد يكون بغير النسخ كانتفاء محله مثل احراق
الميت لوجوب الغسل وحيث اشترطنا القطع او الظن الشرعي لوقوعه فلو اخبرنا واحد
بوقوع الصلوة على الميت لم يسقط عنا لعدم حصول ظن الشرعي بذالك اما لو صلى
عليه واحد مكلف فهل يسقط الوجوب بذالك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط   فهل بدل
فيه العدالة اشكال ينشأ من عدم قبول خبر الفاسق لو اخبرنا بايقاعها لوجوب
التثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها هذا هو المشهور في الحكم
وفيه اشكال ينشأ من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدلالة

عقلية ولاشيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم لا يسقط بالظن فتامل فيه اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في الواجب الكفائي هل هو واجب على الجميع او على بعض غير معين فالمشهور وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق على انه واجب على الجميع اي كل واحد من المكلفين لكنه يسقط بفعل البعض وذهب الشافعية الى انه واجب على بعض غير معين لنا ان الجميع اذا تركوه استحقوا الذم وتعلق بهم الاثم اجماعا ولا معنى للوجوب على الجميع الا ذلك قالوا ولا قد ثبت وجوب واحد مبهم كخصال الكفارة فيثبت الوجوب على بعض مبهم لان الابهام غير مانع من تعلق الوجوب وهذا يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم والجواب الفرق بينهما فان وجوب واحد غير معين من اشياء ليلزم منهم بترك واحد غير معين منها وهو معقول واما الوجوب على بعض غير معين ليستلزم اثم بعض غير معين وذلك غير معقول عندكم ايضا لانكم تحكمون باثم الجميع على ترك البعض قالوا ثانيا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وهو صريح في وجوب النفر على طائفة غير معينة من كل فرقة اما الوجوب فمستفاد من كلمة لولا الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما على عدم التعيين فمن تنكير طائفة والجواب ان المراد منه الايذان بان نفر الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع جمعا بين دليلنا القاطع الدال على الوجوب على الجميع وهذا الدليل المنافي لظاهره لذلك فيحمل هذا على ما قلنا لحصل الجمع ٢ اسقط بفعل البعض والثاني بطل بالاجماع فكذا المقدم والجواب منع الملازمة فانه لا استبعاد في سقوط الواجب عن مكلف بفعل غيره فصل الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير لان الامر ان تعلق بمعين نوعا كالصلوة كان الامر

ولجبا

واجبا معينا والا فهو الواجب المخير وهو ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا او ما عين له بدلا وكان بدلا قائما مقامه حالة الاختيار فبقولنا عين له الشارع يخرج احراق الميت بالنار بحيث يصير رمادا فانه وان قام مقام حالة الاختيار فبقولنا عين له الشارع يخرج احراق الميت بالنار بحيث يصير رمادا في براءة الذمة بمعنى ان الاحراق مسقط لوجوب تغسيله وقائم مقامه لكن الشارع لم يعين الاحراق بدلا من الفعل وبقولنا من غير نوعه يخرج صوم المسافر وكذا صوم المريض فان الشارع وان عين بدلا وهو الصوم في الحضر والصحة لقوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لكن هذا البدل من نوع المبدل منه وكذا يخرج الواجب الموسع لان الواجب فيه بناء على ما هو الحق احد الاشخاص المتماثلة الحقيقة المتمايزة بالزمان فكل شخص له بدلا لكن ذلك البدل من نوعه وكذا الواجب الكفائي فان فعل بعض المكلفين يقوم عن فعل الباقين لكن هذا البدل من نوع المبدل منه وبقولنا اختيارا يخرج الوضوء ونحوه كالصوم بدل الهدي فان الوضوء وان صدق عليه انه مما عين له الشارع بدلا من غير نوعه وهو التيمم لكن ليست البدلية في حالة الاختيار بل في حالة الاضطرار وعدم الماء ومن هذا القبيل الكفارة المرتبة اقول لا يبقى شيء وهو ان الواجب المخير عند المصنف كما سيجيء بيانه قريبا ان شاء الله هو احد الابدال اي الامر الكلي الصادق على كل واحد من الاشخاص وهو لا يصدق عليه انه مما عين له الشارع بدلا نعم يتم هذا على القول بان الواجب المخير كل واحد من تلك الاشخاص بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز ترك الجميع كما هو مذهب العلامة والسيد المرتضى واكثر المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول لا نزاع لاحد في ورود الامر بواحد من امور متعددة على سبيل التخيير بحسب اللفظ كخصال الكفارة لكنهم اختلفوا في المأمور به الواجب منها فالمشهور بين الجمهور ان

ان الحق واحد منها لا بعينه وبخصوصه وذهب بعض المعتزلة الى وجوب الجميع بحيث يثاب
على كل واحد لو اتى بالجميع ويعاقب على كل واحد لو ترك الجميع ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي
وهذا مذهب شرذمة منهم لا يعتد بها والاكثر على وجوب الكل على البدل بمعنى انه لا يجب
الجميع ولا يجوز اخلال بالجميع بل له فعل ايها شاء وانما يثاب على فعل واجب ويعاقب على ترك
واحد ولو اتى بواحد لو ترك الجميع من غير ان يكون هناك سقوط واجب لو اتى ببعض منها
وهذا قريب من مذهبنا لا نزاع لنا معهم في المعنى للاتفاق على حصول الثواب بواحد فقط
والعقاب على واحد فقط انما النزاع مع الشرذمة الاولى يرشدك الى ذلك عبارة الاستاد المص
ره مسقطاً بالبعض وهو على صيغة المفعول وذهب بعض الى ان الواجب واحد معين عند الله
دون الناس وهو ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهذا قول يسميه القائلون به
كل من المعتزلة والاشاعرة منه بنسبة كل منهما الى الاخر وقيل الواجب واجب معين لا يختلف
لكن الوجوب يسقط منه وبالاخر وقول المص او واحد معين والاخيران باطلان فتعين
الاول اما وجوب الجميع فلان الاجماع واقع على ان المكلف مخير بين الخصال مثلا وايا ما فعل
يخرج عن عهدة الوجوب به فكان نافياً لوجوب الجميع فان قلت هم يدعون سقوط الوجوب
لفعل البعض فالخروج عن العهدة غير مناف لوجوب الجميع قلنا الاجماع واقع على ان الاتي
باي الخصال كان اتياً بالواجب لا بدله على ان عدم وجوب الجميع بينه عليه حرمة الجمع بين الامور
في بعض الموارد واما وجوب واحد معين فلان التعيين يقتضي عدم جواز تركه والتخيير يقتضي
جواز تركه وهما متنافيان فيكون ثبوت احدهما رافعاً للاخر فلو ثبت التعيين ارتفع التخيير

وقد وقع

وقد وقع الاجماع على ثبوته فيكون منتفياً فان قيل لا نسلم ان التخيير ينافي التعيين يجوز ان يكون
الواجب معيناً والله تعالى خير المكلف بين امور بناء على انه تعالى علم ان المكلف لا يختار الا ما هو الواجب
عليه من غير اخلال به قلنا هذا باطل فان التخيير بين امرين يبيح لترك كل منهما بشرط الاتيان بالاخر
فيكون كل منهما مباح الترك بالشرط ووجوب احدهما على التعيين معناه عدم جواز التركه فلو
خير التعيين بين ما هو واجب على التعيين وغيره لكان قد جمع بين جواز تركه والمنع منه وهل هذا
الا تناقض استدل الخصم بثلثة ادلة انا الواحد لا بعينه مستحيل الوقوع لان كل ما هو واقع
فهو معين وما كان مستحيل الوقوع يمتنع التكليف به لانه تكليف بالمحال والجواب
ان ما هو غير معين من جميع الوجوه او من الجهة التي كلف بها مستحيل الوقوع واما ما هو معين
من تلك الجهة فلا يستحيل وقوعه وهذا من حيث الوجوب معين لان الواجب المكلف به انما هو
الكلي المتحقق في ضمن احد الامور مثلا من غير تخصيص وتعيين لاحدها وذلك لا يستحيل
وقوعه لانه المقيد بعدم التعيين حتى يكون التكليف به تكليفاً بالمحال وحاصله ان ما يستحيل
وقوعه احدها مقيداً بعدم التعيين وهو ليس مكلف به والمكلف به احدها لا بشرط
تعيينه وتخصيصه وذلك لا يستحيل وقوعه خارجاً لتحققه في ضمن امر معين وهذا
معنى قوله والمحال ايقاع غير معين لو كان الواجب واحداً لا بعينه كان المخير فيه واحداً
لا بعينه فالواجب والمخير فيه ان اتحد لزم اجتماع النقيضين لان الواجب يقتضي عدم جواز
الترك والتخيير يقتضي جوازه وان اختلفا لزم التخيير بين واجب وغيره وهو رافع للوجوب
لعدم الالتزام اما بالقياس الى غير الواجب فقط واما بالقياس الى الواجب فلجواز تركه
والجواب عنه من وجهين ان الواجب على ما بيناه هو الامر الكلي اعني احد الابدال الصادق

اباحة

التكليف به

على كل واحد من الخصال الذي يختاره المكلف والمخير فيه انما هو افراده الذي كل واحد منها ليس بواجب على التعيين فبطلت الملازمة المقصودة في الدليل وهو المراد من قوله منعنا الواجب احدها
انا سلمنا الملازمة لكن نختار الشق الثاني ونقول الواجب حقيقة تحصيل الكلي في احد جزئياته
المتعددة لا بعينه فلا يكون شيء منها واجبا على التعيين ولا جائز الترك على التعيين بل كل
واحد منها يصلح على البدل لهما اوج فلا يلزم من اختلاف الواجب والمخير فيه بالنظر الى امور ارتفاع
الوجوب بالتخيير بينهما انما ذلك فيما لو كان التخيير واقعا بين الواجب المتصف بالوجوب على التعيين
كالصوم وغيره كاكل الخبز مثلا اما لو كان بين امور متعددة يصلح لكل منها لان يتصف
بالوجوب بدلا عن الآخر فلا والحاصل ان التخيير بين ما هو واجب بعينه وما هو غير واجب
اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المذكور واما التخيير بين ما يتحقق به الواجب وبين
ما لا يتحقق به لكن كان يصلح لان يتحقق به الواجب فلا ينافي الوجوب وهو معنى قوله مثاله و
تحصيل الكل اه واعلم ان هذين الدليلين لو تما لابطلا كون الواجب واحدا لا بعينه ولا يلزم
منهما خصوصية مذهب من المذهبين المتقدمين للخصمين اعني وجوب الجميع الجميع
والتعيين الا ان يضم اليهما ما يبطل به احدهما فان كان للقائلين بالتعيين ضموا اليه
ابطال وجوب الجميع وان كان بالعكس فبالعكس وهو لمن قال بوجوب الجميع كما كان الواجب
الكفائي عاما بالنظر الى الجميع اي يكون الجميع فيه واجبا ويسقط بفعل البعض لان المقتضي
للوجوب على الجميع والسقوط بفعل البعض في الكفائي هو حصول الغرض والمصلحة ببعض
مبهم اي بعض كان وهذا المعنى موجود في الواجب المخير والجواب بالفرق بينهما فان الواجب
الكفائي مما انعقد الاجماع على تاثيم الجميع بتركه بخلاف الواجب المخير فانه لم ينعقد الاجماع
فيه على التاثيم بترك كل واحد ومحصله ان المقتضي للوجوب على الجميع في الكفائي هو ما ذكرت

من حصول الغرض

من حصول الفرض ببعض مبهم وانعقاد الاجماع على تاثيم الجميع بتركه وليس هذا موجود
في الواجب المخير لعدم الاجماع بترك كل واحدة واحدة من الخصال وهذا معنى قوله و
الاجماع على تاثيم اه وهنا جواب آخر وحاصله ان حكمنا بوجوب الكفائي على الجميع والسقوط
بفعل البعض ليس لما ذكرتم فقط بل لذلك مع شيء آخر هو ان تاثيم واحد غير معين
ليس بمعقول كما عرفت وليس ذلك متحققا في الواجب المخير لان التاثيم بترك واحد غير
معين من امور معينة لا قصور فيه مسئلة ان المندوب اه اختلفوا في المندوب
هل هو مامور به حقيقة ام لا والجمهور وعليه اكثر الاصوليين من اصحابنا والعلامة
على انه غير مامور به حقيقة وذهب بعضهم الى انه مامور به لنا ان الامر حقيقة في الوجوب
فقط مجاز في غيره كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى فلا يكون المندوب مامورا به حقيقة فان
قلت ما سيجيء في المنهج الثالث هو ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب فاثبات كون
المندوب غير مامور به مبني على ان لفظ ا م ر حقيقة في الوجوب فلا يكون ما سيجيء مثبتا
للمدعى قلنا نعلم من هناك ايضا ان لفظ ا م ر حقيقة في الوجوب فقط كما سيجيء بيانه
ان شاء الله تعالى ولنا ايضا قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة فان كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فتفيد هنا انتفاء الامر
لوجود المشقة فيكون الكلام دالا على ان السواك عند كل صلوة لم يؤمر به مع انه مندوب
بالاجماع هذا والتحقيق ان النزاع في هذه المسئلة لفظي فانا ان قلنا ان الامر حقيقة
في الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وان قلنا انه حقيقة في مطلق الترجيح كان
مامورا به حقيقة فلا فائدة لذكرها منفردة في باب على حدة لكن لما ذكرها اكثر القوم

اي لفظ ا م ر

كتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

وجعلوها مسئلة براسها لا جرم ذكرها الاستاذ المصنف تبعا لهم والحاجبي
ومتابعوهم فقوله آه الحاجبي ومتابعوه خالفونا في الدعوى الى ان المندوب غير مامور به
حقيقة ووافقونا في الدليل على تلك الدعوى اي في ان الامر حقيقة للوجوب فانهم اثبتوا
كون الامر للوجوب بما اثبتناه به وهذا في نهاية الغفلة فان فيه قبول الدليل وعدم
قبول النتيجة استدلوا على ان المندوب مامور به بدليلين احدهما ان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به اما الاولى فبالاجماع واما الثانية فظ فيكون المندوب
المامور به الثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وكل مقسم فهو مشترك بين
اقسامه فكان المندوب به مامورا والجواب عن الاول بانهم ان ارادوا بقولهم الطاعة
فعل المامور به انها فعل المامور به حقيقة فلا نسلم ذلك فان من قال بان الامر حقيقة
في الوجوب لا يخص الطاعة بفعل المامور به والمندوب بل هي وان ارادوا به ما هو
اعم فلا ينفعهم كما لا يخفى وبمثل ذلك يجيب عن الثاني فنقول ان اردتم ان الامر
منقسم الى الواجب والمندوب هو الامر حقيقة فمم كيف وهو ينقسم الى امر اباحة
وامر تهديد وليسا مما يطلق عليهما لفظ الامر حقيقة وان اردتم الاعم فلا ينفعكم
لا يقال الحاجبي لم يثبت كون الامر للوجوب وبينهما بون لانا نقول الادلة التي ذكرها
على ذلك تدل على هذا ايض كما سيجيء بيانه ان شاء الله تع ثم ان من فروع المسئلة ما لو
نذر ان ياتي بصلوة مامور بها فهل تبرء ذمته بالنافلة ام لا فان قلنا بان المندوب

قال اول

اما الندب ان ضعف
اصل الوجوب

مامور به

مامور به تبرء بها والا فلا التاسعة قيل المباح اه اختلفوا في ان المباح هل هو
جنس لما عدا الحرام من الاحكام كالاحكام المندوب والمكروه والواجب اولا والحق انه ليس
جنسا لشيء منها وان كلا منها نوع براسه غير مندرج تحت الآخر لان لكل منها فصلا
يميزه عن غيره كما عرفت نعم الجنس للجميع شيئ هو الحكم وتحرير النزاع على هذا الوجه اولى
مما حصره الحاجبي بالواجب فقط لان دليل الخصم كما سنذكره ان شاء الله تع ان تم دل
على انه جنس للجميع لا للواجب فقط وايض المذكور في اكثر الكتب تحرير محل النزاع على هذا
الوجه لنا ان حقيقة الجنس داخلة في النوع لا ان النوع هو حقيقة الجنس مع الفصل
ولو كان المباح جنسا لما عداه من الاحكام المذكورة لكان حقيقة داخلة فيها والتالي
باطل فان حقيقة المباح ما يساوي فعله وتركه من غير ترجيح وظ عدم دخول هذا في شيء
من الاحكام قالوا حقيقة المباح هو الماذون في فعله وهو حاصل فيما عدا الحرام من الاحكام
متمايزا كل منها عن الآخر بفصل ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا ما ذكرتم ليس تمام حقيقة
المباح وانما هو جنسه فقط وفصله الماذون من تركه من غير ترجيح لاحد ففيه كلامه
غفلة عن الفصل وانما قلنا من غير ترجيح احترازا عن المندوب والمكروه فانهما وان كانا ماذونين
في الترك الا انهما ليسا بلا ترجيح وعبارة العضدي خالية عن ذلك القيد فيرد ان عليه
هذا والظ ان الخصم لا يفسر المباح بما قلنا بل يفسره بما لا حرج في فعله ولا شك في شموله
لما عدا الحرام من الاحكام فالحق ان النزاع هنا لفظي ايض يرجع الى تفسير المباح قال العلامة

في النهاية والحق ان النزاع لفظي لان المباح ان عني به ما لاحرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح
بالمعنى الاخص وان عني به ما لاحرج في فعله وتركه فهو مضاد مباين للواجب انتهى ولا يخفى قوته
نصل التكلمون اه الصحة والبطلان يقع كل منهما صفة العبادة والمعاملات اما في العبادات
فقد اختلف في تفسيرهما فعند المتكلمين الصحة عبارة عن موافقة الامتثال لامر الشارع وعند
الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء فالصحيح على الاول هو ما وافق الامتثال به امر الشارع وعلى
الثاني ما اسقط القضاء ويرد على الفقهاء ان تعريفهم الصحيح لا ينفي على ظاهره من غير تاويل
اعني ما كان له قضاء وسقط به يخرج عن التعريف صحيحة العيد لعدم القضاء فيها ولا يقال يخرج
جميع العبادات الواقعة اداء من غير اخلال بشرط ايضا فانها لا قضاء فيها فلا فائدة في التخصيص لانا
نقول معنى التعريف ان الصحيح هو ما اسقط القضاء الثابت على تقدير عدم الاتيان به في وقته و
صحيحة العيد ليست بهذه المثابة لانه لا قضاء لها على المذهب الصحيح وان اول واريد به ما يرتفع
القضاء معه كان غير مطرد لدخول فاسدة العيد لانه يصدق عليها انها مما يرتفع القضاء معها
لان معنى ذلك كون ارتفاع وجوب القضاء مصاحبا له وفاسدة العيد كذلك قلت يمكن الجواب
عن اصل الاعتراض بان المراد من قولهم سقط القضاء ما اسقط التكليف بفعله ثانيا بحيث لا يطالب
بقضائه لو كان مما له قضاء فلا يرد على عكس التعريف صلاة العيد لانها كذلك ولا على الطرد فاسدتها
لانها لو كان لها قضاء لوجب الاتيان بها ثانيا فتامل ثم ان ثمرة الخلاف في التفسير تظهر
فيمن صلى بظن الطهارة ثم تبين انه كان محدثا فعلى التفسير الاول تكون صلاته صحيحة لموافقته الامتثال

لم يصح العبادات ما وافق الشرع والفقهاء ما اسقط القضاء

١٨٠

امر الشارع لانه مكلف بظنه لا يقال المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر
فساد ظنه بها لانا نقول المامور به حالة الاداء هذه الصلوة فانه امر بان يصلي
مع ظن كمال الطهارة وانما وجب عليه القضاء بالنظر الى امر لمن لم يات بمثلها على الوجه الصحيح
عند انكشاف خللها فكان الامر بها واردا على وجهين احدهما ان يأتي بها حيث يظن
كمال الطهارة فيعد ممتثلا والثاني ان يأتي بها على الوجه الصحيح حيث انكشف خلاف
ما ظن فاذا لم يات به لم يكن ممتثلا وعلى التفسير الثاني لا يكون صحيحة لانها لا تسقط
القضاء وفيه تدقيق هي مسقط للقضاء بالنسبة الى الامر المتعلق بها اذ لا قضاء بالنسبة
الى هذا الامر اعني امره بان ياتي بها مع ظن كمال الطهارة وانما القضاء من حيث انه امر بان
ياتي بمثلها على الوجه الصحيح وفيه نظر يعلم من ملاحظة كون القضاء بامر جديد هذا
بالنسبة الى العبادة واما الصحيح في العقود وغيرها مما يحتاج في الوقوع الى سبب موجب
وقابل كالبيع ونحوه ويعبر عنها بالمعاملات وفي الايقاعات وهي ما يكفي فيها الواحد فهو
ما ترتب عليه الاثر الشرعي لحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع لا حصول الانتفاع لانه
قد يترتب على الفاسد ثم انه لو عرف مطلق الصحيح في العبادة والعقود والايقاعات بما
يترتب عليه الاثر الشرعي لجاز بل هو الاحسن لعدم الاحتياج على ذلك التقدير الى تعريف
آخر وح يعود الخلاف بين المتكلمين والفقهاء الى تفسير الاثر الشرعي في العبادة فالمتكلمون على انه
موافقة الامر والفقهاء على انه سقوط القضاء وهذه الطريقة قد ارتكبها صاحب المنهاج و
بعض الاصوليين واما الباطل من العبادة والمعاملات فهو ما قابل الصحيح فيهما فهو عبارة
من عدم موافقة الامر عند المتكلمين وعن ما لا يسقط القضاء عند الفقهاء هذا في

ممتثلا

يختص الواحد

العبادات وفي العقود والمعاملات هو ما لا يترتب عليه الاثر الشرعي ثم ان الفاسد
يرادف الباطل عندنا وعند الشافعية واما الحنفية فقد فرقوا بين الفاسد
والباطل فحكموا بان الباطل ما كان غير مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والصلوة
في الارض المغصوبة والفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كصوم العيد
والربا فان عدم مشروعية الاول من حيث الاعراض عن ضيافة الله تعالى والثاني من
حيث الاشتمال على زيادة خالية عن العوض وكل منهما وصف زائد على الصوم والبيع
قالوا لو طرحت الزيادة صح البيع بلا تجديد عقد فهم يجعلون الفاسد واسطة
بين الصحيح والباطل والحق انهم ان ادعوا ان التفرقة شرعية او لغوية فباطل لانه ليس
فيهما ما يقتضي ذلك وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح وتخصيص بعض
الاسماء ببعض المعاني والتفريع عندنا لا يختلف وانما يختلف عندهم ما يختلف
يتوقف الواجب عليه اه   ما يتوقف الواجب ولا يتم الا به قد يكون شرطا
وقد يكون سببا والشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط من غير ان يكون
وجوده مستلزما لوجوده والسبب هو ما يلزم من وجوده وعدمه وجود
المسبب وعدمه مثلا امر السيد عبده بالكون على السطح فنصب السلم شرط و
الصعود سبب ثم ان كلا منهما اما عقلي او عادي او شرعي لان التوقف
اما بحسب العقل او العادة او الشرع اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان ما لا يتم
الواجب الا به هل هو واجب بالوجوب المتعلق بذلك الواجب ومامور بالامر الذي
تعلق به ام لا بعد الاتفاق على انه لا بد منه في وقوع الفعل فالمشهور وهو الحق ان

عقد

كلما

كلما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او سببا وكان مقدورا يمكن للمكلف تحصيله وهو احتراز
عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل الرجلين لاجل القيام في الصلوة فهو واجب بذلك الوجوب
وقيل انه غير واجب مطلقا سببا او غيره وظاهر التفتازاني الاتفاق على وجوب الاسباب حيث قال
لا خلاف في وجوب الاسباب فان الامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع
امر بالطعام وانما الخلاف في غيره انتهى قلت لعل وجه دعوى عدم الخلاف فيها ان القدرة
على المسببات غير متحققة اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن
تركها فحيث ما ورد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب وهو
الواجب في الحقيقة وان كان في الظاهر وسيلة الى الواجب ولا يذهب عليك ان المسببات
لا تتعلق القدرة بها ابتداء وانما المتعلق بها هو الاسباب وهذا القدر كاف في
جواز التكليف بها خصوصا مع انضمام الاسباب اليها في التكليف وح فيصح وقوع الخلاف
فيها الا انه قيل الجدوى قيل ان كان سببا فهو واجب دون الشرط وهذا القول نسب
الى السيد المرتضى ره ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول السبب بخلاف
بخلاف المشروط عند شرطه فكان اشد تعلقا منه وقيل ان كان شرطا شرعيا وجب والا
فلا وهو قول الحاجبي لنا على وجوب المقدمة مطلقا انا نقطع بان السيد اذا امر عبده با
الكتابة وكان العبد قادرا على تحصيل القلم واعتذر عن الكتابة بسبب عدم القلم ذمه
العقلاء على عدم تحصيله للقلم الذي يمكنه تحصيله ولا معنى للواجب الا ما يستحق تاركه
الذم فان قلتم لا ذم على عدم تحصيل القلم وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة فان
الذم هنا ليس الا على عدم تحصيل القلم ثم انه ليس هناك الا امر واحد بالكتابة فثبت ان

مقدمة الواجب واجب بذلك الوجوب فان قيل نحن نعلم ان اللفظ لا دلالة فيه على المقدمة و
التكليف لا يكون الا بما دل عليه اللفظ وح فلو اعتذر العبد بعدم ايجاب التحصيل على
عدم ما يدل عليه لكان مما ينبغي قبول عذره من حيث ان لزوم وجوب المقدمة ليس بديهيا
وايضا لو تم الدليل لكان الحكم ضروريا فلا حاجة الى الاستدلال قلنا دلالة اللفظ قد يكون
غير صريح وهنا كذلك وسيجيء بيانه وايضا الضرورة انما هي في لحوق الذم على ترك تحصيل القلم فان
قلت الذم على تقدير تحققه لا يستلزم الوجوب شرعا بمعنى دلالة الامر عليه بل يجوز ان
يكون الوجوب عقلا فكيف يصح الاستدلال بالذم على الوجوب شرعا قلنا المقصود ان
الذم من العقلاء لفهمهم ذلك المعنى من لفظ الامر فيكون في الشرع كذلك او ان المراد ان مقدمة
الواجب واجب غير مقيدة بشيء بهذا وقد استدل العلامة على وجوب المقدمة بانه اذا لم يكن واجبة حينئذ
لزم احد الامرين اما تكليف بالمحال او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل
فكذا المقدم اما الاولى فلان المقدمة اذا لم يكن واجبة جاز تركها فعلى تقدير الترك
ان وجب الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وهو الاول فان التكليف بالمشروط مع عدم الشرط
مح وان لم يجب خرج الواجب عن كونه واجبا وهو الثاني وفيه بحث اما اولا فيمنع الملازمة
قوله اذا لم يكن واجبة جاز تركها قلنا ان اردت وجوبها بذلك الامر الذي [illegible]
الواجب منعنا الملازمة والسند ظ وان اردت وجوبها مط ثم لكن لا ينفع لجواز وجوبها
بامر اخر غير ذلك الامر والحاصل النزاع انما هو في وجوب المقدمة بالوجوب الذي وجب
به الواجب وشيء من المقدمتين انما يترتب على عدم وجوبها مط لا على عدم وجوبها بذلك
الوجوب واما ثانيا فلان المقدمتين [illegible] على وجوبه وقوع الترك لا على جوازه
فيجوز ان يكون وجوبها غير واقع فلا يلزم ما ذكره بهذا قد اورده بعضهم وهو بين
الدفع فان الشيء اذا استلزم وقوعه محالا كان باطلا كما لا يخفى واما ثالثا فبانا

نختار الشق الاول اعني وجوب الفعل حال تركها ونمنع لزوم التكليف بالمحال فانه هو التكليف
بالفعل مع التكليف بعدم مقدمته لا التكليف به مع عدم التكليف بها وفيه نظر فان الفعل
لما كان واجبا على جميع التقادير ومنها تقدير ترك الشرط الجائز وجوده على تقدير عدم شرطه
فالتكليف به وقوعه التكليف بما لا يطاق فان قلتم لا نسلم وجوبه على ذلك التقدير بل وجوبه
مختص بتقدير وجود الشرط قلنا يلزم ان لا يجب الصلوة على من ترك الوضوء عمدا الى آخر الوقت
وبان ذلك خلاف الظ فانه لا تقييد في الوجوب فان قلتم ايجاب المقدمة خلاف الظ قلنا ليس كك
فان نحا لفظ الظ اثباته ما يفيده ظاهر اللفظ ونفي ما يثبته لا اثبات ما لم يتعرض فيه بنفي ولا اثبات
هذا ولا يخفى ما فيه من النظر من التامل وقد استدل بانه لو لم يكن التكليف بالشيء تكليفا بما لا يتم
الا به يصح الشيء بدونه وهو مح لانه ممتنع بدونه كما هو المفروض ويدفع بان عدم صحة الشيء
بدون ما لا يتم الا به ان كان معناه انه لا بد منه في وقوع الفعل فغير محل النزاع وان كان
معناه انه لا يصح بناء على وجوبه شرعا بذلك الوجوب المتعلق بالشيء فهو ممنوع بل اول البحث
وتقييدهم اه المشهور بين المتقدمين في التعبير عن هذه المسئلة قولهم ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب قالوا انما قيدنا الواجب بالمطلق ليخرج الواجب المقيد كالحج والزكوة
فان تحقق وجوب كل منهما لا يتم الا بالاستطاعة والملكية النصاب وليس شيء منهما بواجب فلو لم نقيد
بالمطلق لزم وجوب تحصيل مثلها وليس بواجب اجماعا وكذا ما قيدنا بالمقدور ليخرج ما ليس في وسع المكلف
وطاقته كتحصيل الرجلين للقيام في الصلوة واما المتقدمون فاكثرهم عبروا عن هذه المسئلة
بقولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بحذف القيدين معا فاعترض المتاخرون بدخول مثل الاستطاعة
وتحصيل المقدمة مع انها ليست كذلك والتحقيق ان التقييد لما ذكروه مستغنى عنه اما التقييد

بالمطلق فقط فان البحث انما هو فى وجوب مقدمة ما ثبت وجوبه على المكلف وتحقق لا فيما
يتصف بالوجوب فى الاستقبال عند حصول شرطه والواجب فى قولهم ما لا يتم الواجب
الا به انما يصدق حقيقة على ما تحقق وجوبه وثبت بالفعل واما ما يجب فيما بعد
مع حصول شرطه فليس بواجب وانما اطلاق الواجب عليه مجاز بالاتفاق من اطلاق
الشئ على ما يؤل اليه وح نقول ليس الحج بالنسبة الى من ليس له استطاعة واجبا وكذا
ليس الزكوة بالنسبة الى من ليس له ملكية النصاب واجبة فهما خارجان عما نحن فيه ولم
الواجب بالفعل بدون قيد فاخرجهما بالقيد من قبيل اخراج المخرج وبعد اتصافهما بالوجوب الفعلى
يكونان داخلين فى الواجب ويكون ما يتوقفان عليه واجبا ايضا وعلى ما قلناه لا حاجة لك الى معرفة
ما قالوا ان الاطلاق والتقييد فى الواجب امر اضافى يختلف بالقياس الى مقدمة مقدمة
فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى البلوغ والعقل مقيدة
و بالقياس الى الطهارة مطلقة لان ما هو واجب بالفعل لا يكون مختلفا بالنظر الى المقدمات
فان قلت ما تقول فى قول الشارع ان استطعت فحج وان ملكت النصاب فزك قلت
ليس القيد فيهما قيدا للواجب وانما قيد لاصل الوجوب وشرط فيه واما التقييد بالمقدور
فظاهر ان كل فعل خاطب الله تع المكلف بالامتثال به فقد اعطاه القدرة على ما يتوقف عليه
واما الفعل الذى لا قدرة له على ايجاد ما يتوقف عليه فالتكليف به قبيح يستحيل عنه تعالى
الا عند من جوز التكليف بما لا يطاق وح فلا يكون الفعل الموقوف على ذلك واجبا
فلا يندرج تحت ما لا يتم الواجب الا به لا يقال ستر العورة ما يتوقف عليه الصلوة وقد يدخل

الوقت

الوقت ولا قدرة للمكلف عليه مع ان الصلوة ح واجبة فقد وجب عليه فعل
لا قدرة له على ما يتوقف لانا نقول ليس الواجب على المكلف على ذلك التقدير
صلوة مشروطة بالستر وانما الواجب الصلوة عاريا واما الصلوة المشروطة بالستر
فانما هي واجبة على القادر عليه لا على العاجز عنه فلم يتحقق صلوة واجبة
علينا لا قدرة لنا على ما يتوقف عليه اذا عرفت هذا فاعلم انه بناء على ما
لم يذكر الاستاد المص قيد المطلق بل اطلق وكان الاولى ان لا تقييد بالمقدور
كما عرفت وكان التقييد به مبنى على الاغماض عما سنذكره فيما بعد ان الكلام
بعد الوجوب لا قبله اذ كل ما وجب فمقدمته مقدورة البتة ولا يلزم التكليف
بما لا يطاق كما ذكرناه فى حواشينا على شرح العضدى وان ابيت الا عما عن
ذالك فلك ان تقدره لفظة مقدور بالتقييد بالرفع ليصير خبرا ثانيا عن الموصول
او يجعلها حالا مؤكدة وح يكون فى العبارة اشارة الى ما ذكرناه فى تلك
الحواشى انتهى ولا يخفى ان الوجه الاخير انسب لهذا التحقيق وللمراد من
قوله وح يكون فى العبارة اشارة الخ انه على تقدير جعل مقدورا حالا مؤكدة يكون
الكلام دالا على ان ما يتوقف عليه الواجب لا يكون الا مقدورا على طريقة
زيد ابوك عطوفا فان العطوفية لا ينفك عن الاب وح يظهر ان ما لا يكون
مقدورا لا يتوقف عليه واجب اصلا فيرجع الى التحقيق السابق وعلمنا
بما يلزم اه استدل الخصم بادلة الاول انه لو وجبت المقدمة بذلك الامر

لكانت متعقلة للآمر والتالي منتف اما اولا فلان ايجاب شيء مع الذهول
عنه باطل قطعا واما ثانيا فلانا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما
يلزمه عقلا او عادة والجواب اولا بمنع الملازمة فانه قد يستنبط من الامر
بشيء الامر باخر وان لم يكن متعقلا للآمر وسنبين ذلك في بحث المنطوق
والمفهوم عند دلالة الاشارة وثانيا بمنع بطلان التالي قولكم انا نعلم
قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلنا هذا حال المشاهد كالسيد
اذا امر عبده واما ما نحن فيه الذي هو امر الله سبحانه فليس كذلك قطعا
لعلمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه كل واجب فانه لا يعزب عنه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء فان قيل نحن نقول بصحة الامر بالشيء مع
عدم ملاحظة ما يلزمه وقطع النظر عنه قلنا ليس هذا منصب المستدل
هذا وفي الجواب نظر فان علمه تعالى لجميع ما يتوقف عليه ذلك لا يفيد
فان المامور مكلف بما يفهم من الخطاب فاذا انتفت دلالة الخطاب
عليه انتفى التكليف وكونه ملاحظا للشارع لا يجدي واعلم ان هذا
الدليل لو تم لدل على ان غير الشرط الشرعي ليس مأمورا به واما الشرط
الشرعي فلا يتم فيه فان الشارع لما جعله شرطا موقوفا عليه الفعل
كان داخلا في الملاحظة حال الامر بالفعل وطلبه   من ادلتهم
الثاني قالوا تعلق الطلب داخل في حقيقة الوجوب فما يتعلق به طلب واجب

وما لا يتعلق

وما لا يتعلق به طلب ليس بواجب والطلب هنا لم يتعلق الا بالفعل الواجب فلو كان
المقدمة الواجب واجبة لذلك الوجوب من غير ان يتعلق بها طلب لما كان تعلق الطلب داخلا في
حقيقة الوجوب والجواب ان تعلق الطلب المعتبر في الوجوب اعم من الصريح والضمني
ومقدمة الواجب وان لم يتعلق بها الطلب صريحا لكنها مما يتعلق بها الطلب ضمنا
فلا يلزم من وجوبها ما ذكرتم من المحذور فان قلت نحن نقرر الدليل هكذا الواجب
ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بها بهذا
الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب والمفروض انه غير مخاطب بخطاب آخر وكيف يقال انه
الخطاب تعلق به مع انه حين ذلك الخطاب غير مشعور به قلنا قولك ان مقدمة الواجب لا يكون
مخاطبا بهذا الخطاب المتعلق اه ان اردت ان مقدمة الواجب لم يتعلق بها هذا الخطاب اصلا
الثالث فمم كيف والخصم يقول بان الخطاب قد تعلق بها ضمنا وان اردت الخطاب الصريح فمسلم
ولا يجدي   من ادلتهم قالوا لو وجبت المقدمة لامتنع التصريح بانها ليست بواجبة
والا لزم التناقض والاعتبار الصحيح يشهد بانه يصح التصريح بانها ليست بواجبة
فانه لو اوجب الشارع غسل الوجه بامر ونفى ايجاب غيره اعني غسل جزء من الراس لم يكن
ممتنعا فهذا يدل على ان المراد الامر لا يدل على وجوب المقدمة والجواب بان المقدمة ان
كانت مما يقدر على فعل ذي المقدمة بدونها فالملازمة ممنوعة وان كانت مما لا يقدر
فالتالي ممنوع بطلانه وفيه نظر فان الكلام فيما يتوقف عليه الواجب ولا يمكن فعله بدونه
فالترديد غير معقول والحق في الجواب ان احتمال التصريح بالخلاف لا ينتهض حكما ما لم يوجد التصريح في الخارج
فاذا وجد فنقول دلالة الامر على وجوب المقدمة انما هي اذا لم يعارضها التصريح ومعه
منتف فلا يجب المقدمة فهو بمنزلة الاستثناء الدال على خروج ما لولاه لدخل فيها
اذا لم يصرح بعدم الوجوب تبقى داخلة في الحكم وبعد التصريح بعدم الوجوب

الرابع

لعلم عدم الدخول لسبب التصريح بذلك وكما يعلم بالاستثناء خروج المستثنى وبدونه الظ
الدخول في اللفظ قالوا لو وجبت المقدمة لعصى المكلف بتركها والتالي بط لانا نعلم قطعا
ان تارك غسل جزء من راس اذا لم يحصل منه غسل الوجه انما يعصى بسبب ترك غسل الوجه
لا بترك غسل جزء من الراس والجواب منع بطلان التالي والسند انا نقول ان الامر بالشيء
لما كان امرا بالاتيان به مع جميع ما يتوقف عليه فترك الموقوف عليه يستلزم للعصيان
وقولكم انه لا يعصى بذلك في محل الدعوى من غير دليل قالوا لو وجب المقدمة لتم كلام
الكعبي في نفي المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل المباح فيكون واجبا مع انه
مجمع على بطلانه والجواب ان هذه شبهة الكعبي وسياتي الجواب محققا عنها بان فعل المباح
ليس مقدمة الواجب وانما هو من المقارنات فترقب قالوا لو وجبت المقدمة لافتقرت
الى نية لان الواجب يحتاج في وقوعه الى النية من الموقع والتالي بط والجواب اجماعا منع الملازمة
والسند ان نية الواجب كافية لمقدمته فلا يحتاج الى نية اخرى والتفصيل انه ان اريد ان
كل واجب يفتقر بخصوصه الى النية منعنا الملازمة ونسنده بامثال الاركان والشرايط
الواجبة بالاجماع لعدم النية بها بخصوصها وان اريد ما يعم الضمني ايض منعنا بطلان
التالي وقلنا المقدمة مفتقرة الى النية في ضمن الواجب بمعنى ان نية الواجب مشتملة على
نيتها فكانت نية المقدمة داخلة فيها فلا حاجة الى نية اخرى لها بخصوصه وقد يستفاد من هذا
ما يقال النية واجبة ولا يحتاج الى نية اخرى بل هي كافية عن نفسها بخلاف غيرها من الاركان
والشرايط المباح موجود اه قد عرفت سابقا ان المباح احد اقسام الحكم وانه ما تساوى
طرفاه من غير ترجيح فاعلم ان كل العلماء ذهبوا الى ان هذا القسم موجود خالفهم في ذلك
الكعبي فذهب الى انه غير موجود فان قيل فلا معنى لدعوى الاجماع على وجوده قلنا

المباح
الاجماع قبل حدوث الخلاف لا يقدح فيه الخلاف بعده او نقول الاجماع منعقد على وجود
مع قطع النظر عما يستلزم والكعبي لم يخالف في ذلك ولا يخفى فساد الاخير وقد استدل
الكعبي على عدم وجود المباح بان ترك الحرام واجب وهو ظ واما المباح اما نفس هذا الترك
او لا يتم الا به اما الاول فكالسكوت الذي هو عين ترك القذف واما الثاني فكاطباق
الفم الذي لا يتم ترك شرب الخمر الا به او بالكلام او نحوهما واذا كان المباح بهذه المثابة
كان واجبا اما الاولى فلما بينا واما الثانية فلان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
والجواب ان ما ذكرت من الدليل مصادم للاجماع لانه انعقد على ان الفعل منه واجب
ومنه مباح وان المباح قسم مباين للواجب لاعتبار جواز الترك في مفهومه دونه فيكون
مردودا سلمنا عدم المصادمة ونجيب بثلاث اجوبة الاول ما اجاب به الرازي
في المحصول والعلامة في تب وحاصله منع كون المباح مما لا يتم الواجب الذي هو ترك
الحرام الا به لامكان تحقق الترك بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب واذا كان الترك
ممكن التحقق بشيء اخر غيره لا يكون هو مما لا يتم الواجب الا به فلا يكون واجبا وهذا فرع
لان الكعبي يقول ان ترك الحرام واجب لا يتم الا باحد امور بطريق التخيير فيكون المباح احد افراد
ما لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا مخيرا وهو لا يضره لثبوت اصل الوجوب في المباح غايته
انه بطريق التخيير وهذا معنى قوله لثبوت مطلبه بالتخيير لا يقال الواجب المخير يجب ان يكون
احد امور معينة من الشارع ولا يلزم تعيين فيما نحن فيه لانا نقول التعيين الشخصي غير
لازم اجماعا والنوعي حاصل هنا لان ما يحصل به ترك الحرام اما واجب او مندوب

او مكروه او مباح فان قيل المعتبر في التعيين بالنظر الى حقيقة الفعل وخصوصيته
ككونه اعتاقا او صياما مثلا لا بالنظر الى الاعراض العامة كالوجوب والاباحة مثلا
قلنا التعيين بالمعنى الاول ثابت هنا لان لكل نوع من الفعل المتعلق به حكما خاصا فانه
عينه الشارع والفقهاء دونوا ذلك والتعبير عن ذلك بان التعيين فيه بالنظر
الى الاعراض العامة للاغناء عن التطويل لانه غير معين الا بهذه الجهة على ان علم التسمية
مثله بالواجب المخير لا يضر اذ المقصود كونه واجبا فاذا لم يكن واجبا معينا بل كان واجبا بمعنى
آخر ثبت مطلوبه ايضا الثاني النقض حاصله انه لو تم دليله لزم وجوب ما هو محرم
اجماعا كشرب الخمر مثلا اذا ترك به القذف لانه ايضا مما لا يتم ترك الحرام الذي هو
القذف الا به فيكون واجبا وهو مدفوع كالاول فان له ان يلتزم كون الشيء الواحد
ذا جهتين باعتبار احدهما كونه ترك حرام يكون واجبا وباعتبار الاخرى ككونه شرب
الخمر مثلا حراما واليه اشار بقوله لا نزاع مع باعتبارين الثالث ثم ما اجاب به الحاجبي وهو
مختاره وحاصله المنع من كون ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما ذلك في المقدمة
الشرعية واما غيرها كالعقلية والعادية مثلا فليست بواجبة فلا يلزم ان يكون المباح الذي
هو لازم لترك الحرام واجبا لعدم كونه مقدمة شرعية له وهو مردود كالاولين بما بينا
سابقا من وجوب المقدمة مطلقا شرعية كانت او غيرها وهو معنى قوله لثبوته كما مر والجواب
الصحيح الحاسم لمادة الشبهة المنع من كون المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب
اذ المراد بالمقدمة ما يتقدم يتوقف عليها فعل ذلك الشيء او يكون وسيلة ووصلة اليه ولا
كذلك الفعل الذي يحصل به ترك الحرام فان العلة في ترك الحرام هو الصارف عن فعله وعدم
الداعي اليه لا فعل المباح نعم هذا الصارف مقارن للواجب والمندوب والمباح مثلا
فكل منها مقارن لذلك الترك لا من مقدماته وقد تقرر بوجه ابسط فيقال اذا كان

هناك

هناك الصارف عن فعل الحرام فاذا جوزنا خلو المكلف عن جميع الافعال بناء على بقاء
الاكوان واستغنائها عن المؤثر كان جايزا خلوه عن كل فعل ح فلا يكون ترك الحرام
متوقفا على فعل المباح بل لا يكون هناك الا الترك فقط واذا لم يجوز ذلك وقلنا بعدم بقاء
الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
لا يقال لا معنى لكون الشيء مقدمة الشيء الا توقف فعل ذلك الشيء عليه وهنا الكف فان ترك
الحرام يتوقف على احد الامور المذكورة لانا نقول اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلب
الشارع وجود القدر المشترك بين الافعال المباحة او الواجبة او المندوبة او المكروهة
بناء على انها موانع بحصول فعل الحرام وبين عدم شرايط فعل الحرام كنقصه وارادة الاقدام
عليه لان علية عدم المعلول عدم العلة التامة للوجود من جملتها عدم المانع ووجود الشرط
وح فاذا لم تتحقق منا ارادة الاقدام على الزنا مثلا لم يحتج لتحصيل الكف عن الزنا الحرام
الى تحصيل المانع الذي هو فعل المباح مثلا اذ لم يحصل المطا الذي هو الحرام من جهة اخرى
وهي انه لم يحدث فينا ارادة الاقدام عليه التي هي من شرايط الفعل وح فلو اشتغلنا بمباح
او واجب او نحو ذلك كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان الترك الحرام
موقوف عليه فانا لو فرضنا عدم الاشتغال به كان ترك الحرام بحاله لعدم حصول
شرط الذي هو ارادة الاقدام على فعله نعم عند عدم الصارف وارادة الاقدام على الحرام
بحيث لو لم يشتغل بغيره من الافعال لفعل ذلك الحرام فلا شك ان غيره من المباح او الواجب
او نحوهما واجب تحصيلا لعلة الترك والجمهور لا ينكرون وجوب مثل ذلك وانما نحا النقد
الكعبي لهم في القسم الاول لاثبات ان المباح في الاول مما لا يتم الواجب الا به لمعنى توقف
فعل الواجب عليه مما لا يكاد يستقيم بل لا يصح فان فعل المباح مقارن لذلك الترك داخل
معه في الوجود كما بينا فانه دفعت شبهة الكعبي بهذا التحقيق وبطل كلام الحاجبي

مال القائم
اقول

القائل بانه لا يخلص الا بالمنع من وجوب ما يتوقف عليه الواجب في غير الشرط الشرعي لما
عرفت من فساده المنهج الثاني في الادلة الشرعية اه لما فرغ من المبادي بانسامها
شرع في بيان المقاصد اعني الدلالة الشرعية وقد عرفت معنى الدليل سابقا ثم ان الادلة
الشرعية التي يستنبط منها الاحكام مما اختلف في كميتها فاصحابنا الامامية رضوان الله
عنهم على انها اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ويندرج فيه الاستصحاب
والبراءة الاصلية ونحو ذلك مما سياتي ذكره وقد اتفقوا على المنع من العمل بالقياس
واما مخالفونا العامة فقد اختلف اراؤهم في ذلك مع الاتفاق منهم على كون القياس من الادلة
وبيان ذلك ان الادلة غير القياس والكتاب والسنة والاجماع اقسام احدها الاستصحاب
وثانيها الاخذ بالمتيقن ويقال البرائة الاصلية ايض وثالثها الاستقراء ومثاله مذهب
الشافعي الى ان الوتر غير واجب لانه يؤدى على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات
قضاء واداء فلم نجد واجبا يؤدى على الراحلة ورابعها كون الاصل في المنافع الخالية عن الضرر
الاباحة وفي المضار الخالية عن النفع الحرمة وخامسها المناسب المرسل وهو ما لم يشهد
له اصل من الاصول باعتبار او الغاء كتترس الكفار باسارى المسلمين بحيث لو لم يقدم
الترس لانهدمت بيضة الاسلام فمثل هذا يجوز الاستدلال به على جواز قتل المسلم وان
لم يرد في الشرع ذلك وسادسها فقد الدليل دليل عدم الحكم وسابعها الاستحسان وثامنها
مذهب الصحابي والاول والثاني والرابع من هذه الادلة الداخلة في دليل العقل عندنا
وما عداها فلا نقول به واما العامة فقد اختلفت اقوالهم في قبول هذه الادلة والمحاول لمعرفة
ذلك يرجع الى اصولهم ثم ان السنة عندنا ليس المراد بها قول النبي صلعم او فعله او تقريره
فقط بل اقوال ائمتنا عليهم السلام وكذا افعالهم وتقريراتهم التي لا تقية فيها داخلة

لانا لو تركنا ...

كتترس

ايض

كما سيجيء وقد اشار الاستاد في الحاشية الى وجه انحصار الدليل على الحكم الشرعي انما هي
اولا والاول اما نوع لفظه معجز اولا والاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف
عن تحقق وحي اولا والاول الاجماع والثاني دليل العقل وقال مخالفونا الوحي اما متلو
وهو الكتاب اولا وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة
فقياس والا فاستدلال وذكروا ان الحصر دائر على الكلام النفسي والا لم يكن شيء منها حجة
فان الكلام النفسي القائم بذاته تع انما يستقيم على مذهب الصوفية ويجاب بان المراد
ما يعم المعنى القائم بذات النبي صلعم وبذات المجمعين والمجتهد كما يعطيه كلام الحاجبي والعضد
وفي كل من الاعتراض وجوابه نظر فتدبر انتهى اقول على مذهب العامة لا يصح جعل مطلق السنة
من الوحي الغير المتلو فانهم يزعمون ان النبي صلعم قد تعبد بالاجتهاد في الاحكام كما سيجيء بطلانه
لمشية الله تع والقول بان الاجتهاد وحي ايض فانه تع اوحى اليه ان اجتهد مردود
لان ما قاله عن الاجتهاد ليس وحيا وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما لا يخفى الاول
في الكتاب قدم الكتاب على غيره من الادلة لانه اصل للاحكام واقوى الادلة ولتوقف
الادلة الباقية عليه واعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف
حجيته عليهما والكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تع
كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه وقد اختلف في تعريفه فالحاجبي واكثر
الاصوليين عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والمراد من الكلام اللفظي
لانه هو الدليل في نظر الاصولي فالاحكام منوط به فهو المبحوث عنه هنا وان كان كونه
دليلا عند المعتزلة واصحابنا بالنظر الى نفسه وعند الاشاعرة باعتبار ما يدل عليه
من النفسي دونه وضعه بالنزول الذي صفة المتحرك بالذات دون الاعراض وخصوصا

الكلام النفسي دون اللفظي

الغير القارة كالاصوات بتبعية محله اعني الملك النازل به من جناب الملك العلام سواء اخذ
منه او من الحروف ملفوظة او معاني محفوظة وسواء تلقاه تلقيا سماعيا او تلقيا روحانيا
او بحفظه من اللوح المحفوظ ثم نزل به على الرسول صلعم فان المشهور ان القران نزل
دفعة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم انزل الى
الارض نجوما في ثلث وعشرين سنة بقي شي وهو ان اتصاف محله اعني الملك
بالنزول مع انه الحركة من اعلى الى الاسفل وهي من لوازم الاجسام دون المجردات
لا يخ من شي ويجاب بانه على القول بجسمية الملائكة كما هو مذهب بعض المتكلمين
المنكرين لوجود المجردات نظر وعلى القول بتجردهم كما هو المشهور يراد من نزولهم
ظهورهم الانبياء في صورة الماديات تشبيها لنزول العقلي الرتبي بالحسي المكاني
فيكون قولنا نزل الملك استعارة تبعية ونزل الكتاب مجازا مرسلا بتبعية
تلك الاستعارة التبعية وبسورة منه حال من الاعجاز ويجوز تعلقه بالاعجاز
وفي ذلك اشارة الى ما هو الحق من ان يكون القران معجزا انما هو بالنظر الى كمال
فصاحته وبلاغته لا للصرفة الفلانية فالكلام كالجنس ويخرج به السنة الفعلية والتقريرية
والمنزل يخرج به السنة اذ المنزل مضمونها لا لفظها وقولنا للاعجاز ولو فرض اعجازها ايضا
يخرج بقيد بسورة منه لان سورة منها ليست بمعجزة اتفاقا ومن ذلك اشارة الى ان الاعجاز
لا يكون باقل من سورة وعرفه الغزالي وجماعة بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا ويرد
عليه وعلى التعريف السابق انهما لا يستقيمان من وجهين اما الاول فلاشتمالهما على
الدور وبيانه في التعريف الاول فلان السورة ماخوذة فيه ومعناها على ما سيجيء
المترجمة من القران فعرفتها موقوفة على معرفته فتعريفه بها دور فان قلت هي اسم

للطائفة

للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان او غيره يدل على ذالك قولهم سورة الانجيل وسورة الزبور ونحو
ذالك فليس معرفتها موقوفة على معرفة القران بل على معرفة الكلام المنزل الذي هو اعم من القران ولهذا
احتاج من عرف بهذا التعريف الى وصف السورة بقوله منه ليتميز سورة القران عن سورة غيره قلت السورة
وان كانت بحسب الاصل لما قلت الا انها غلبت في عرف الشرع على بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا
من بين السورة كما اختص الكتاب بالقران من بين الكتب ولعل توهم صاحب الكشاف تعريفها بان الطائفة
من القران المترجم التي اقلها ثلاث ايات واما قيد منه فليس لتمييزه سورة القران عن سورة غيره وانما
لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة وسيجي بيان ذالك بمشية الله تعالى فلا قول
على تقدير التسليم ان السورة غلبت في عرف الشرع على بعض القران فللمعترض ان يقول الردت
بها في هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قول منه الا لو كان
بالمعنى الاخر كان هذا القيد لغوا لا يحتاج اليه في باب التعريف للاحتراز الذي هو المهم في التعريف
الرسمي ولما بيان ان السورة من جنس القران فليس فائدة يعتد بها في باب التعريف عليها
لا يخفى على الناظر انتهى اقول الاولى الاستفسار بان المعرف ان قصد بهذا التعريف الصدق
على ابعاض القران التي هي الدليل عندهم عند الاصوليين كما سنذكر تفصيله بعد ان شاء الله تعالى فلا بد له
من ذكر منه وتفسير الجنس اي جنس الكلام المنزل اذ لا يستقيم التعريف بدون
ذكره وان قصد بذالك تعريف المجموع بما هو مجموع وهو الظاهر من كلام صاحب القيل
كان لم ذكره ذالك القايل وجه لان الظاهران المعرف لكونه من الاصوليين لا يقصد

اذ هو

يخفي

لا يقصد

ذلك في تعريف الثاني من اخذ المصحف في تعريفه ولا معنى له الا ما كتب فيه القران
فمعرفته موقوفة على معرفة القران فتعريف القران به دور لا يقال معنى المصحف هو
ما جمع فيه الوحي المتلو لا ما ذكرتم لانا نقول ذلك عبارة عن القران فتامل فان قيل تعريف
الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض منه ومعرفة المصحف انما يتوقف
على القران بمعنى المجموع الشخصي فلا دور قلت معرفة المجموع الشخصي يتوقف على معرفة
الكلي كما لا يخفى فالدور باق لو لم يبق شيء وهو ان توقف معرفة الكلي على فرده انما يكون باطلا
لو كان الغرض معرفة ذلك الكلي بالكنه وكان ذلك الكلي ذاتيا لذلك الفرد فاذا انتفى
احد الامرين لا يكون باطلا فلم قلتم انه هنا ليس كذلك فتامل هذا وقد اجيب عن الدور في
الاول بان ذلك ليس تعريفا لماهية القران وتميزها عن الماهيات وانما هو تصوير لمفهوم
لفظ القران شرح اسم لمن يعرف الاعجاز والسورة على طريقة التعريف الاسمي وفي انيابه
انه انما يلزم الدور لو كان المقصود تعريف ماهية القران فيتوقف على معرفة ماهية المصحف ولما
ان القصد تعيين المراد بالقران الذي هو مناط الاحكام بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل بين
المعرفتين تواترا وما نقل احادا كثلاثة ايام متتابعات وما لم ينقل كمنسوخ التلاوة ليعلم
ان الاسم مخصوص بالقسم الاول وموضوع له فلا دور لان المصحف معلوم لكل احد حتى الصبيان
واما الوجه الثاني فبان لفظة من للتبعيض والضمير المجرور للكلام وح فان اجري على ظاهره
ولم يعتبر فيه حذف كان ذلك تعريفا للمجموع المؤلف من السور ويخرج عنه البعض ح

ولا يخفى

ولا يخفى ان ذلك لا يناسب غرض الاصولي فان الغرض تعريف ما هو دليل والدليل عند الاصوليين
انما هو ابعاض القران اي كل اية اية لا مجموع القران وانما قلنا انه يخرج عنه البعض لان
النكرة اذا قرنت بالوحدة افادت العموم وان كان في سياق الاثبات كقولنا تمرة خير من جرادة فيكون
المعجز بكل سورة وقوله منه حال والضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر فصار حاصل التعريف ان القران
هو الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة جزء منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس
الا المجموع فيخرج النصف وغيره وان حمل على خلاف ظاهره واعتبر فيه حذف مضاف اي من
جنسه ليرجع التعريف الى ان القران هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه من جنس
ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطبقة كان ذلك تعريفا للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى الابعاض فكان ذلك مناسب لغرض الاصولي كما لا يخفى الا انه مع
استلزامه الحذف يستلزم ان يكون نحو قل وافعل قرانا وهو خلاف العرف لانه لا يصدق التعريف
يصدق على كل بعض بل على البعض الذي يصدق عليه انه سورة تجانسها في البلاغة
وعلو الطبقة معجزة ولا نسلم ان [illegible] مثل قل وافعل مجانس فيهما للسورة المعجزة وبعد
ما ذكر علته لزوم لكن السورة المعجزة مجانسة اياه فيهما ممنوع منع اللازم الاخير منع
الملزوم الاول وهو الصدق المذكور قلت الظاهر ان التعريف يصدق على كل بعض
من الابعاض وقد صرح المعرفون بذلك واذا كان قل وافعل بعضا من القران كان
قرانا فيجب ان يصدق عليه التعريف فكان عدم صدق التعريف عليه خلاف
التعريف كما لا يخفى والصواب ان يقال ان مثل قل واجمع وافعل من حيث انه وقع جزء القران
مضموما الى كلام آخر سابق ولاحق مماثله علو طبقته في البلاغة ومجانسته للسورة
المعجزة فهو من هذه الحيثية قرانا ولهذا يحرم على المحدث مسه من هذه الحيثية ومن
انه وقع في كلام البشر او منفردا غير منضم الى سابق ولاحق من القران ليس قرانا ولا يصدق

عليه التعريف من هذه الحيثية فتدبر هذا ما يتعلق بالتعريف الاول واما الثاني فغير مانع لدخول

تراجم السورة فيه لانه يصدق عليها انها نقلت بين دفتي المصحف تواترا وقد يجاب عن هذا بمنع النقل والتواتر فيها فان المراد بالنقل ما نقل عنه صلى الله عليه وآله بطريق التواتر فظ انه التراجم

بعده صلى الله عليه وآله كالاخماس والاعشار . وقيل ما لا يصح الصلوة اه

عرف بعضهم القران بانه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو ان اجري على ظاهره خرج

عنه ابعاض القران التي هي الدليل عند الاصوليين كما في ظاهر التعريف الاول اذ لا يصدق على

النصف انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه لصحتها بدون تلاوته دائما والتلاوة

من النصف الاخر وايضا يرد عليه انه غير مطرد لدخول التشهد ونحوه من الاذكار الواجبة

كذكر الركوع والسجود ونحوهما فان قيل معنى ما لا يصح الصلوة بدونه انها لا يصح

بدون حصوله ووقوعه فيها وليس التشهد والاذكار بهذه المثابة بجواز صحة الصلوة

بدونها كما في صورة النسيان قلنا لو اريد هذا المعنى لما صدق على شيء من القران

لصحة الصلوة من نسيان القراءة كما هو المشهور الا ان يقال هذا التعريف ليس على

تركية القراءة كما هو المشهور عليه بعض اصحابنا وهو نادر بعيد فان قلت

لا يصدق على التشهد ونحوه من الاذكار انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة

بعضه فان التلاوة لا يطلق على التلفظ بشيء منها وانما يختص بقراءة القران قلنا

على ذلك التعليل يلزم الدور كما لا يخفى فان معرفة القران يتوقف على معرفة

التلاوة

التلاوة المتوقفة على معرفة القران وان حمل على خلاف الظاهر واريد تلاوة بعض

نوعه يرجع التعريف الى ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعض نوعه صدق التعريف

على ابعاض القران ولم يلزم دور الا انه مخالف للظاهر ومع هذا لا يخرج

ونحوه كما لا يخفى فتامل ولو قيل كلام بعضه اه لو عرف القران بانه

كلام بعض نوعه معجز او عرف بانه كلام يحرم مس خطه محدثا كان اولى من

من التعريفات المنقولة سيما لصدقه على الابعاض من غير لزوم دور وصدقا

في التعريف الثاني من فاعل المصدر اعني المس ولا يخفى ان هذا التعريف

انما يتمشى على القول بالمنع من مسه محدثا ولو قلنا بجواز ذلك كما هو بعض انه يدفع

التعريف ويمكن ان يراد من الحدث المستفاد من المحدث الحدث الاكبر وفيه ما فيه

وفي الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز وانما

كان اولى من التعريف الاخر لانتقاض طرده بنحو نبي وعلي ومحمد امام فان قيل المحرم

مس بعض كل من هذين الكلامين اعني اسم المعصوم لا مس كل بعض انتهى اقول

انتقاض الطرد بنحو محمد نبي على القول بتحريم مس المحدث باق بحاله وكون التحريم

باعتبار بعض اجزائه لا يوجب عدم الصدق الا يخفى اذ لا يشترط فيه كون

كل جزء كذلك ويمكن الجواب بان الحدث في التعريف ان كان المراد به هو

الاصغر امكن التزام عدم حرمة مس الاسماء الانبياء والائمة عليهم السلام محدثا

النقل
المصنف
الصحيح
عليه
محمد
فاستقام الطرد قلنا ينتقض بنحو الله الرحمن الرحيم مس كل بعض منه حرام
٢ كما

وار
دول

بذلك الحد بناء علي ان الدليل عليه غير ظ وان نقله بعضهم وان كان الاكبر فقد عرفت ما فيه
ولا يرد على هذا التعريف انه لا يصدق على بعض القران كالاية والايتين لان ذلك مما لا دخل
في الاعجاز اذ هو جزء المعجز فيصح انه نزل للاعجاز والسورة طائفة من القران اه لما اشتمل
بعض تعاريف القران على ذكر السورة اراد ان يشير الى تعريفها وقد اختلف فيه فعرفها بعضهم
بانها طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة والترديد لبيان ان السورة تحصل مع كل
واحد من الامرين واعترض بانه غير مانع لصدقه على صدور السور فانها طائفة من القران
مصدرة فيه بالبسملة او براءة فزيد في الحد متصل اخرها فيه باحديهما ليرجع التعريف الى
ان السورة طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها فيه باحديهما فتم المنع
لكن اختل الجمع بخروج السورة الاخيرة من القران لعدم كون اخرها متصل باحديهما
فزيد في الحد او غير متصل فيه بشيء ليرجع التعريف الى ان السورة طائفة من القران
مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها فيه باحديهما او غير متصل فيه بشيء منه
من القران وقد ظن ان الحد صار بهذا جامعا مانعا سليم الطرد والعكس وليس كذلك
فانه ليس بمانع اذ يصدق على بعض سورة النمل اي البعض الاول المتصل بالبسملة اخره
وهو من اول السملة الى قوله تع انه من سليمان وانه طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة
متصل اخره فيه بالبسملة وكذا البعض الاخير اعني من البسملة الثانية الى البسملة من السورة
التي تليها وكذا يصدق على مجموع سورتين فصاعدا كما لا يخفى وعرفها بعضهم بانها
طائفة من القران ذات ترجمة واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على اية الكرسي فانها
طائفة من القران ذات ترجمة واجاب بعضهم بان المراد بالترجمة في التعريف التسمية
والتلقيب وهذا غير موجود في اية الكرسي فانها اضافة محضة لم تصل الى حد التلقيب
والتسمية لا يخفى تعسفه اذ دعوى ان اية الكرسي لم تصل الى حد التلقيب وسورة

العنكبوت

العنكبوت والروم مثلا وصلنا اليه لا يخفى عدم ثبوتها والحق ان يراد من الترجمة من التعريف
ما يكتب في العنوان من نحو عدد الايات وكونها مكية او مدنية او نحو ذلك فترجمة السور كاسمها
سماء وعدد اياتها اللذان جرت العادة باثباتهما في المصاحف وح لا يصدق التعريف
على هذا التقدير على اية الكرسي لا يقال ينتقض العكس على ذلك التقدير بالسورة قبل
جري العادة باثبات الترجمة المخصوصة لانا نقول نحن نعرف السورة الان بهذا التعريف
الرسمي ويكفي صدقه الان على ما قبل الترجمة المخصوصة القران اه
القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران وانما قلنا انه متواتر لانه مما يتوفر الدواعي
على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما
تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل ساير الاحكام واما الكبرى فظاهرة
كذا قرر الدليل لظهوره فان قلت لو اشترط التواتر لكفرت احدى الطائفتين اعني
القائلين بكون البسملة من القران والنافين له والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاولى
فلانها ان تواترت كانت من القران قطعا فمنكرها منكر للقطع بكونه من القران
ولنقض ذلك تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم وادعاء الاخبار بخلاف الواقع
من الله تعالى وذلك كفر وان لم يتواتر لم يكن من القران قطعا فمثبتها مثبت
لما ثبت نفيه من القران قطعا وذلك كفر ايضا قلت انما يلزم التكفير
لو لم يكن لشيء من الطرفين شبهة قوية يخرج به عن حد الوضوح
الى حد الاشكال واما لو كان معه شبهة كذلك فلا يلزم التكفير
والبسملة في محالها اه اختلفوا في البسملة في اوائل السور بعد الاتفاق

المرجع
البه

امام

على انها بعض اية من سورة النمل على خمسة اقوال   انها جزء من الحمد ومن كل السورة
الا براءة والى ذالك ذهب اصحابنا الامامية قاطبة وعليه بعض الشافعية
ولتسكن عليه لمثبته الله تعالى   انها جزء من الحمد وحدها وليست جزء
من غيرها وعليه بعض الشافعية   انها ليست جزء من شيئ من السور بل آية
واحدة من القرآن كررت للفصل بين السور وللتبرك وجاز تكرارها في اوائل السور لانها
نزلت لذالك وانقلت كذالك بخلاف من اخذ ملحقا بالمصحف آيات متكررة كان
يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا وهذا مذهب
متأخري الحنفية   انها ليست من القرآن رأسا وليست الا بعض آية من سورة
النمل وعليه قدماء الحنفية   انها آيات من القرآن انزلت بعدد السورة
المصدرة بها من غير ان يكون الشيئ منها جزء من شيئ من السور وهذا القول مجانسة
صاحب النشر الجاحد وداود ولنا على الاول وجوه   انعقاد الاجماع منا على انها
كذالك وقد ثبت ان اجماعنا حجة قاطعة   تظافر النصوص عن ائمتنا عليهم
السلام على انها كذالك منها ما رواه اصحابنا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام على السبع المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة قال نعم
قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن وفي الصحيح عن معاوية
بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا قمت للصلواة اقرء بسم الله الرحمن الرحيم
في فاتحة القرآن قال نعم قلت فاذا قرءت فاتحة القرآن اقرء بسم الله الرحمن الرحيم
مع السورة قال نعم ونحو ذالك ولا يقال الروايات معارضة بمثلها فان الشيخ قد

روي

قد روى في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون
اماما فيستفتح الحمد ولا يقرء بسم الله الرحمن الرحيم فقال لا يضره ولا باس وفي الصحيح
عن عبد الله بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
انهما سألاه عن من لا يقرء بسم الله الرحمن الرحيم حتى يريد ان يقرء فاتحة الكتاب
قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا فقالا ايقرءها مع السورة الاخرى قال لا لانا
نقول اما الاولى فمحمولة على امام وجب عليه التقية لكون ذالك مذهب العامة
واما الثانية فمحمولة على النافلة جمعا بين ذالك وبين ما دل على القراءة ومن طريق
الجمهور ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم
وما روي عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله قرء في الصلواة بسم الله الرحمن الرحيم وعدها آية
الحمد لله رب العالمين آيتين الى آخرها وعن ابي هريرة قال اذا قرأتم الحمد فاقرؤا
بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم
آية منها ونحو ذالك وهذا يدفع قول بعض المخالفين   الروايتان عن ابن
عباس احديهما ما روي عنه انه لما ترك الناس قراءة البسملة في اوايل السورة
قال سرق الشيطان من الناس آية والثاني ما روي عنه ايضا انه قال من تركها فقد   الخبر
ترك مأة واربع عشرة آية من كتاب الله تعالى فان قيل متن الرواية الثانية محتمل بخلل
واضح فان القرآن وان كان مأة واربع عشرة سورة لكن براءة خالية عن البسملة

امامر

قلنا قوله ذلك لما مبنى على انه يعتقد الهداية من سورة براءة ايضا او انه اعتبر نزول الفاتحة مرتين

مصدرة بالبسملة او انه اراد بالترك وتركها ظنا ولو في اثناء سورة النمل فان تارك البعض تارك الكل

او انه الحق المعدوم بالمتروك على سبيل التغليب ولا يخفى ما في ذلك من الضعف اما الاول فلان

خلافه او اعتقد ذلك للنقل كما رايه نقل اداء في امثال ذلك واما الثاني فظاهر واما الثالث فلان الكلام

انما هو في اوايل السور فانجام غيرها لا يليق بحمله على انها لم تترك هناك واما الرابع فلان التغليب

يسقط الاستدلال لان احتمال التغليب في اكثر من واحدة بان لا يكون البسملة من القران في بعض

السور ايضا او قال ذلك تغليبا وفي الاخير نظر اذ القائل بالفصل صرح بالفصل فمتى كانت من القران

في الاكثر كانت في الجميع وقد توجه كلام ابن عباس بان قوله معلوم محمول على التوبيخ كانه

يقول ان الله سبحانه وتعالى قد ذكرها في موضع واحد وانتم تكررونها في اربعة عشر موضعا تامل

الرابع اتفاق السلف من جميع الامة على اثباتها في المصاحف وبلون خط كالايات

المكررة من نحو فويل يومئذ للمكذبين وفباى الاء ربكما تكذبان مع مبالغتهم في

تجريد القران عن جميع ما سواه حتى النقط واوجبوا كتابته بلون آخر تغايير المصحف

كالتراجم وكون السورة مكية او مدنية ونحو ذلك واذا لم يكن من القران فكيف يجوز

اثباتها فيه مع تلك المبالغة قالوا لم يتواتر كونها من القران في اوايل السور فلا يكون

منه لان القران يجب تواتر تفاصيله قلنا نحن نمنع عدم التواتر فانه قد تواتر عندنا

انها من القران في اوايل السور لما ثبت بالنقل عن ائمتنا عليهم السلام ولانعقاد اجماعنا الذي

هو حجة قاطعة على ذلك ايضا كون الشيء من القران في محل لا يشترط فيه تواتر انه منه في ذلك

المحل بل يكفي تواتره انه في محل ما على ان البسملة قد تواتر نقلها في اوايل السور كتابة في المصاحف وتلاوة

على الالسن وان لم يتواتر انها هناك من القران والسبع متواترة آه القراءات السبع

قسمان منها ما هي جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك والمراد ما يختلف خطوط المصحف

والمعنى باختلافه ومنها ما هي ادائية اي من قبيل الهيئة كالمد واللين والمراد بها خلاف ذلك

والثاني لا يجب تواتره فيجوز كونه آحاديا مع تواتر اللفظة التي يتصف بها لان القران

هو الكلام وهيئات الالفاظ ليست كلاما والاول يجب تواتره لانه قران وقد ثبت اشتراط

التواتر فيه فلو كان غير متواتر لكان بعض القران غير متواتر وقد بطل ونسبه الى مخترعي

ومن تبعه تواتر السبعة والتزم كون الادائية آحادية وان التواتر احدهما لا بعينه والجواب

ان احدى اللفظتين ان كانت آحادية لم تخل الاخرى من ان يكون متواترة او لا

فان كانت فهي من القران دون الاخرى والا لم يكن شيء منهما قرانا لاشتراط التواتر

فيه كما عرفت وقد يجاب بانه يكون احدهما القران دون الاخرى وهو تحكم لا تواترهما

مردودة فيه ان الخصم لا يخص احدهما بانه متواتر الا وقد ظهر له تواتره دون

الاخرى فلا يكون تخصيصه اياه تحكما اذ ليستا متساويين كما لا يخفى لان الهيئة

جزء صوري اللفظ كما ان الجوهر مادي له فاذا اشترط في القران التواتر وجب تواتره بكلا الجزئين

علة
فانظاهر

بها
صفات

احادية

فيجب تواتر الهيئة ايضا لانا نقول بعد تسليم ان الهيئة جزء صوري للفظ قد انعقد الاجماع على عدم
وجوب تواتره بتلك الهيئة وايضا ما لم يختلف المعنى بها فلا فائدة مهمة بتواتره بخلاف جوهر
اللفظ وقد يوثر انها في السبعة متواترة لانا اذا علمنا تواتر الالفاظ التي نقلوها
على التفصيل لزم تواتر كيفية تاديتهم تلك الالفاظ لان الحركات ونحوها بمنزلة الهيئات للالفاظ
ولا يصح تواتر اللفظ من دون هيئتها ما لم يعلم ان الناقل متيقن بجوهر اللفظ دون الهيئة
بقي شيء وهو ان اصحابنا رضوان الله عليهم صرحوا بان كلما تواتر من القراءات السبع يجوز
القراءة به من الصلوة كلك وما لك وقوله تعالى تجري من تحتها الانهار باثبات لفظ من
تجري تحتها الانهار بتركها فالمكلف مخير في الصلوة بين الترك والاثبات لتواتر
كل منهما وهذا يعطي صحة صلوة من ترك البسملة لما تواتر من قراءة ابي حمزة وابي عمرو وابن
عامر وورش عن نافع من تركها مع انهم قد اطبقوا على بطلان صلوته فجاء التناقض و
يجاب عنه بان كلامهم ان كلما تواتر يجوز القراءة به ليس على عمومه بل خارج عنه البسملة
فكانهم ارادوا ان ما عدا البسملة من التواتر يجوز القراءة به في الصلوة فتدبر ولا
عمل بالشواذ اه المشهور ان الشاذة من القراءة ما وراء القراءة السبعة الواردة
عن مشايخها وهم نافع وابي عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وقيل
ان الشاذة ما وراء العشرة باضافة القراءة الواردة عن ابي يعقوب الحضرمي
وابي معشر الطبري والى ابن خلف الجمع الى السبعة المتقدمة واما القول بتواتر
ما زاد العشرة كقراءة ابن المرزبان خلف بن احمد الطبري فبعيد ثم ان القراءة
الشاذة لا يجوز العمل بها اي لا يثبت بها حكم لانها ليست بقران لان شرطه
التواتر كما عرفت وهو منتف فيها وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد

فيجب

فيجب العمل بها ورد بان اخبار الاحاد انما يعمل بها اذا لم يكن خطاء وهذا خطأ
لنقله قرانا وليس كذلك فارتفع السقة به ولا يجب للمجتهد اه المجتهد بما هو
من حيث انه مجتهد انما يحتاج الى القران لاستنباط الاحكام منه فهو محتاج الى
الآيات الدالة على الاحكام واما غير ذلك فلا يحتاج الى معرفته لعدم تعلق غرضه به
والذي يدل على الاحكام من الآيات خمس مائة آية آيات القران تقريبا وهي المعبر عنها بآيات
الاحكام وقد افردت جماعة من الآيات ودونت كتابا يرجع اليها من اراد الوقوف
عليها المطلب الثاني في السنة اه فرغ من الكتاب وشرع في السنة وهي لغة
الطريقة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها
وبحسب اصطلاح الاصوليين قول النبي ص او فعله او تقريره غير قران ولا عادي
وبعضهم يحذف التقرير اكتفاء عنه بالفعل حيث ان المراد منه اعم من ان يكون
فعله حقيقة او حكما او ما هو بمنزلته وعلى ذلك جرى البيضاوي في المنهاج فقولنا
غير قران ولا عادي ليخرج القران والافعال العادية كطلب الماء والغذاء
والقيام والقعود والتقرير عليها قال في الحاشية هكذا عرف السنة بعض الاصوليين
من دون اضافة قولنا غير قران ولا عادي فاورد عليه انتقاض طرده بالقران
واجيب بانه قول الله تعالى والنبي ص قد حكاه وليس قولا له ولا يخفى انتقاض عكسه
ح بالحديث القدسي وبما حكاه صلى الله عليه واله من كلام الانبياء مثلا وبعضهم عرفها
بما صدر عن النبي ص من قول وفعل وتقرير ويرد على طرده الاقوال والافعال
والتقريرات العادية كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود والتقرير عليها
وامثالها فينبغي ان يقال غير قران ولا عادي كما قلنا انتهى اقول ما ذكره بعضهم
في الجواب عن انتقاض طرد التعريف بالقران بان المراد قول النبي ص والقران
ليس قولا له بل حكاية قوله تعالى ولا يخفى وروده النقض المذكور عليه وتفصيله انه

ان اراد بقول النبي صلعم ما جرى على لسانه وظهر منه انتقض طرده بالقرآن وان اراد
به ما قاله من نفسه من دون استناده الى وحي من الله تعالى خرج السنن القولية
لانها تجي من الله تعالى وان اراد به ما كساه النبي صلعم قولا وان كان مضمونه منه لا خرج
الحديث القدسي وما حكاه عن بعض الانبياء فان قلت الحديث على هذا داخل
في الحد لان قوله صلعم قال الله تعالى جزء منه فانه قوله صلعم قال الله تعالى الصوم لي وانا اجزي
عليه وكذا ما حكاه عن بعض الانبياء قلت الفرد من الاكتساء لا يكفي والا
لدخل القرآن ايضا حيث يقول قال الله تعالى كذا وليس كذلك فيكون المراد الاكتساء
المجموع والحديث القدسي ليس من هذا القبيل فيخرج كما لا يخفى هذا واقوال المعصوم
او فعله او تقريره حيث ان اقوال ائمتنا عليهم السلام بل افعالهم وتقريراتهم سنة
عندنا ايضا وما يحكي احدها حديث نبوي اذا دريت ان الفرق بين السنة
والحديث النبوي فالسنة قد عرفها واما الحديث النبوي فهو القول الحاكي
لقوله صلعم او فعله او تقريره ومنه يعلم عموم السنة بالنظر الى الحديث فان السنة
تطلق على نفس الفعل والتقدير ايضا دون الحديث فانه مختص بالقول فان
قلت قول الاستاد المصنف هنا وما يحكي اه يدل بظاهره على ان نفس قول النبي صلعم
ليس بحديث لعدم كونه حاكيا قلت نعم يدل على ذلك وهو كلام ظاهري واما
تحقيق الحق فنذكره بعيد هذا عن قريب ثم ان الحديث النبوي منه ما هو حديث
قدسي وهو ما كان منزلا بلفظه ومنه غيره وهو ما ليس كذلك والفرق بين الحديث
القدسي والقرآن ان القرآن منزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي
فانه ليس كذلك هذا كله في حديث النبوي واما تحديده مطلقا اي نبويا وغيره
بحيث يشتمل الحديث الوارد عن ائمتنا عليهم السلام ايضا فبان يقال هو كلام يحكي قول
قول المعصوم او فعله او تقريره وهو منقوض طردا وعكسا اما الاول فلدخول اكثر عبارات

الفقهاء

القدسي ص

ما / اول

الفقهاء فيه بناء على ان المعرف بهذا القول مجوز لنقل الحديث بالمعنى لمن هو عارف
بمواقع الكلام وفنون العربية وقانون الالفاظ كما هو مذهب اكثر اصحابنا
وح فالحديث المنقول بالمعنى داخل في افراد المحدود عنده فيكون المراد بحكاية القول
في التعريف ما يعم معناه ايضا وعبارات الفقهاء من المنقول معنى لاشتمالها
على معنى قول المعصوم فيكون داخلا في الحد فترد على طرده واما من منع نقل
الحديث بالمعنى ولم يجوز ذلك فيرد تلك العبارات عليه لانه يريد بحكاية
قول المعصوم حكاية القول بلفظه والعبارات ليست كذلك والجواب
عما يرد على اهل المذهب الاول باخذ قيد الحيثية في التعريف ليرجع الى ان الحديث
هو الكلام الحاكي لقول المعصوم او فعله او تقريره من حيث انها مؤدى اجتهادهم
خارج عن الحد ولا قصور من ذلك واما انتقاض العكس فلانه يخرج عنه الكلام
المسموع من المعصوم الذي لم ينقل عن معصوم بل تكلم به ابتداء فانه ليس حكاية قول
معصوم وانما هو نفس قوله والجواب عنه بالتزام من وجد عن الحديث والحكم
بانه ليس بحديث فلا يضر خروجه لا يخفى ما فيه لاقتضائه ان لا يكون المسموع
من المعصوم حديثا الا اذا كان حاكيا عن المعصوم اخر مثله فالاولى في
التعريف انه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وهذا التعريف
جامع لا يخرج عنه من افراد المحدود شيء واما تقييده بقيد اعتبار الحيثية
فهو قيد لاخراج عبارات الفقهاء كما عرفت ثم ان التقرير الذي هو قسم
من السنة عبارة عن سكوت النبي صلى الله عليه واله او احد ائمتنا عليهم السلام
عن فعل وقع بحضرتهم او في عصرهم مع علمهم ولم ينكروه فانهم عليهم السلام

فلا ترد

كونه حاكيا لذلك وعبارة
الفقهاء من حيث كونها
حاكية لقول المعصوم داخلة
فيه من حيث صح

لا يفرقون على المنكر لكن يشترط ان يكونوا قادرين على انكاره مثله ولم ينكروه وكان
للانكار فائدة فلو كان للتقية لا يدل على شي وكان كتقرير الكافر على مضيه الى
كنيسته فانه لا يوجب الجواز اجماعا هذا والاستاد المص لم يتعرض لتعارض الفعلين
ولا لبيان جهة فعله من الوجوب والندب والاباحة ولا للتاسي وعدمه ولا
لبيان حال التقرير والبحث عنه كما هو مسطور في اكثر كتب الاصول اكتفاء بتخطي
السنة اعني القول لقلتهما الى القول وما لا ينتهي اه قد اختلف في وجوب الانتهاء (بالنسبة)
الى المعصوم في الحديث فاصحابنا الامامية اجمع على ان ما لا ينتهي الى المعصوم من
النبي واحد الائمة صلوات الله عليهم لا يكون حديثا واما مخالفونا العامة فقد
حكموا بوجوب الانتهاء الى النبي ص والى واحد الصحابة او احد التابعين فصل
الخبر اه الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث وقد عرفته سابقا وقد يطلق على ما
يقابل الانشاء وقد اختلف في تحديده فذهب جماعة الى انه لا يمكن تحديده واختلفوا
في وجه عدم الامكان فقيل لتعسر ذلك ثم قيل لانه بديهي غني عن التعريف في هذا لان كل
احد يعرف ان معنى قوله انا موجود نسبة الوجود اليه واذا كان هذا الخبر الخاص بديهيا
فمطلق الخبر اولى بالبداهة وايضا الفرق بين الخبر وغيره ضروري لكل احد وهو ضعيف اما الاول
فانما يتم لهم هذا لو ثبت ان العام ذاتي للخاص وان الخاص معلوم بالكنه وكلاهما محل المنع
وايضا الحصول لا يستلزم التصور فان الحاصل لكل احد نسبة الوجود اليه لا تصورها على
سبيل الثبوت والنفي والمشهور هو الحق صحة تحديده وقد اختلفوا في حده والصحيح
ما ذكره المص من كلام بانه يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلاثة والمراد بالنسبة هي
النسبة التامة وبالخارج ما خرج عن مدلول اللفظ ليدخل نحو علمت وبيان التعريف
ان تقول للخبر لفظ ومعنى ثابت في النفس يدل عليه اللفظ ولذلك المعنى متعلق
خارج عنه يشعر ذلك اللفظ بوقوعه ومعنى كون النسبة لها خارج انها ثابتة في
الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن الى ثبوتهما بينهما فان نسبة القيام الى زيد

بالايجاب

ان لم يلتفت الذهن اليها نفيا ونحوها ص

بالايجاب او السلب ثابتة في الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت وهي متعلق النسبة
في قولك زيد قائم او زيد ليس بقائم بخلاف قولك اضرب فان نسبة الضرب الى المخاطب
انما تثبت بالتفات الذهن اليها وايقاعها كما لا يخفى ثم ان الخبر يشعر بوقوع متعلقه في
الخارج اشعارا ظاهرا فان كلام القائل زيد قائم يشعر بوقوع القيام من زيد في الخارج
واحتمال عدم وقوعه امر يجوزه العقل لا انه يفهم من اللفظ فهذا معنى قولهم جميع الاخبار من
حيث اللفظ تدل على الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي اي امر لا يمتنع عند العقل تجويزه
قال في الحاشية لما صدق هذا التعريف على الخبر الكاذب فرع عليه بعض الفقهاء ما
لو قال لزوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبره احداهن كاذبة (فاخبرته بدل)
فانه يقع الظهار لحصول الشرط وفيه ان هذا انما يستقيم اذا كان غرضه مطلق الاخبار لا
الاخبار الصادق كما هو الظ وفرع العامة على ذلك ما لو قال لاحداهن ان لم تخبريني (لاحد نسائه بدل)
بعدد حب هذه الرمانة فانت طالق فطريق التخلص ان تخبره باقل ما يمكن فيها صاعدا الى
اكثره وفيه ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن غرضه تشخيص ما فيها بل ذكره لا بالتخمين انتهى اقول (لا غير بدل)
صدق التعريف على الخبر الكاذب لانه تعريف لماهية الخبر الشاملة له وللصادق والاعتراض
الاول على الفرع الاول ظ واما الثاني فقد قيل عليه ايضا ان طريق التخلص يحصل باخبار
مطلقا باي عدد اتفق لان غايته ان يكون كذبا والخبر يصدق مع الكذب واعلم ان لبعض
العامة تفصيلا في ذلك قال ان قرن الخبر بالباء كما لو قال ان اخبرني بقدوم فلان فعبدي
حر فالمراد به الصدق فلا يتحقق الا اذا كان الاخبار صدقا لان الباء للالصاق فيقتضي
وجود المخبر به حتى يلصق به الخبر وان لم يقرن بالباء كما لو قال ان اخبرني ان فلانا قدم فعبدي
حر فالمراد به اصل الاخبار فلو اخبره صادقا او كاذبا عتق العبد ثم ان بين الخبر بالمعنى
الاول وبينه بهذا المعنى عموما من وجه لدخول قوله ع واله صلوا كما رأيتموني اصلي في الاول
دون الثاني وصحة دخول غير زيد انسان في الثاني دون الاول وصدقه وكذبه اه
اختلفوا في ان صدق الخبر وكذبه بماذا يكونان فالمشهور عليه الجمهور ان صدقه
عبارة عن مطابقة حكمه للواقع وكذبه عن عدم المطابقة للواقع وبيانه ان النسبتين
الثبوتية الايجابية والنفي المدلول عليهما بالكلام مع قطع النظر عما في الذهن لا بد ان يكون

ثابتة في الواقع بطريق الثبوت او الانتفاء فمطابقة هذه النسبة الذهنية لهما
في كونهما ثبوتيتين هو صدق الكلام المشتمل على تلك النسبة وكذبه عدم
مطابقة نسبة لتلك النسبة الخارجية وذهب النظام الى ان صدق الخبر عبارة
عن مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده سواء وافق
الواقع اولا وسواء كان الاعتقاد خطاء اولا فعنده ان قول القائل السماء
تحتنا غير معتقد لذلك كذب فقوله السماء تحتنا معتقدا له صدق قال و
لهذا لو اخبر انسان بخبر ثم ظهر خلاف الواقع فانه تبرء عن الكذب ويقول اخبرته
عن اعتقاد ويقبلون منه ذلك فذلك الخبر ليس كذبا لما قلنا فتعين الصدق
انه لا واسطة على مذهبه فثبت ان الصدق مطابقته الاعتقاد وهو مدفوع
بان المخبر انما تبرء عن الكذب المتعمد لا مطلقا وذهب الجاحظ الى ان الصدق هو
مطابقة الخبر الاعتقادية للواقع مع اعتقاد المخبر المطابقة والكذب هو عدم مطابقة
الخبر للواقع مع اعتقاد ذلك واما مطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد او
مع اعتقاد العدم وعدم مطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد
المطابقة وسايط بين الصدق والكذب من اقسام الخبر فمعنى قوله والاهما
وعدمها ان الصدق ليس لمطابقة الواقع واعتقاد المطابقة والكذب
ليس لعدم المطابقة واعتقاد العدم وقال في الحاشية عند قوله وعدمها
اي عدم مطابقته للواقع واعتقاد المخبر معا ولا يخفى ان مفاد هذه
العبارة بحسب العرف ان للمخبر اعتقاد ولكن لا يطابقه الخبر كما تقول زيد
ليس حسن الغلام فان مفاد هذا الكلام ان له غلاما ولكنه غير حسن وملخص
كلام الجاحظ ان الخبر ستة اقسام لانه اما مطابق للواقع اولا اما مع

اعتقاد

اعتقاد مطابقته او اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد فواحد منها صادق
وهو مطابق الواقع مع اعتقاد مطابقته له وواحد كاذب وهو غير المطابق مع
اعتقاد عدم المطابقة له والاربعة الباقية وسايط بين الصدق والكذب
وهي مطابقة الواقع اما مع اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد وعدم
مطابقة الواقع اما مع اعتقاد المطابقة او بدون اعتقاد ولا يخفى ان قولنا
او بدون الاعتقاد يشمل صورتين ما لا يكون عن قصد وشعور ككلام
المجنون وما معه قصد وشعور ككلام الشاك فيصير اقسام الخبر عندنا بالنظر
الى ها تين الصورتين ثمانية والوسايط ست والثابت بدليله الاتي ثلث
او ان جعلنا الاقسام ستة فاثنتان وكلام العضد يعطي ان الاية انما يدل
على واسطة واحدة من الاربع وهي الكلام لا عن قصد فلا يثبت بها سواها
وكلامه هذا بعيد عن الصواب انتهى اقول للمناقش ان يناقش في قوله وعدمها
بعد التفسير المذكور بان حصول اصل الاعتقاد الغير المطابق للخبر غير كاف في الكذب
بل لا بد فيه من اعتقاد عدم المطابقة وايضا قولنا زيد ليس حسن الغلام انما يكون
مفاده ان له غلاما وليس بحسن لو كانت القضية موجبة معدولة المحمول اما
لو كانت سالبة بسيطة فلا والاخير مدفوع بانا لم ندع ان مفادها ذلك
على كل حال بل ذلك مفادها بحسب العرف وهو حق فان العرف انما يستعملها في ذلك
المعنى كما لا يخفى واما الاول فبان المراد والمناقشة في مثله لا تحسن وقوله ...
ظ ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد يشمل صورتين ظ فان الخبر اذا كان مطابقا
للواقع ولم يكن هناك اعتقاد المطابقة فاما ان يكون ذلك لكون المخبر غير ليس له شعور

بقصده في الاخبار او لكونه ذا شعور وقصد لكن كان شاكا غير معتقد وفي عليه
ما اذا كان غير مطابق للواقع ولم يكن هناك اعتقاد فالوسايط ستة وتمام
الخبر ثمانية وكون الوسايط اربعا كما هو المشهور مبني على انهم يجعلون ما لا يكون
فيه اعتقاد على ما صدر عمن له قصد دون الاعتقاد بل لا على من لا تمييز
له كالمجنون وهو ليس بجيد لشموله لهما وسنبين للبعيد هذا كون الثابت
بدليله ثلاث صور على تقدير كون الوسايط ستا واثنتان على تقدير كونها اربعا
وتنقل هناك كلام العضد الدال على ان الصدق ثابت بالاية ولحده ان شاء الله تعالى
وتكذيبه المنافقين اه استدل على ان الصدق والكذب هو مطابقة
الاعتقاد وعدمها بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله
يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذبهم في قولهم
انك لرسول الله لما لم يكن مطابقا لاعتقادهم لانهم لا يعتقدون مع انه
مطابق للواقع فلو كان العبرة مطابقة الخبر للواقع وعدمها لما صح تكذيبهم واجاب
الجمهور عن ذلك بسبعة اجوبة ان التكذيب ليس راجعا الى هذا الخبر بل الى ما تضمنه
زعمهم الفاسد يعني انهم يزعمون ان هذا خبر على خلاف الواقع فيكون كذبا في زعمهم فيكون
المعنى ان الله شهيد انهم لكاذبون في هذا الخبر بحسب زعمهم فاعرف ولا يلتبس عليك
ان ذلك اعتراف بكون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لانا لا نقول ان زعمهم في الخبر
موجب لكذبه بل نقول ان كذب هذا الخبر بمعنى عدم مطابقته الواقع انما هو في زعمهم
وهذا معنى قوله وتكذيب المنافقين في زعمهم ان التكذيب ليس راجعا الى هذا
القول اصلا بل الى الشهادة اعني قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا لان الشهادة يتضمن التصديق
بالقلب ضمني اخبارنا عن ان الشهادة هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة الله والام

والكذب

فلا شك ان ذلك غير مطابق للواقع لكون المنافقين الذين لا يعتقدون ذلك وهذا معنى
قوله او في الشهادة ان التكذيب راجع الى تسميتهم هذا الاخبار شهادة فان الاخبار اذا
خلا عن مواطاة القلب لم يكن شهادة حقيقة لاستلزامها الاعتقاد بالمشهود به و
ليس هنا اعتقاد به وهو معنى قوله او تسميتها فان قلت ليس تسمية هذا الاخبار بالشهادة
كذبا ليصح التكذيب فيه فان اطلاق اللفظ على غير معناه حقيقة غلط في الاطلاق لا كذب
لان الكذب انما يكون الا في الخبر قلت تسمية هذا الاخبار شهادة يتضمن الاخبار بكونه مسمى
الشهادة وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم ومواطاة قلب والتكذيب راجع الى هذا الخبر
الضمني لا الى نفس التسمية والفرق بينه وبين ما قبله ان الخبر المتضمن هناك هو ان شهادتنا
هذه مع المواطاة وهنا ان الاخبار هذا شهادة مع المواطاة ان التكذيب راجع الى استمرار
الشهادة فان قولهم نشهد انك لرسول الله يدل على ان شهادتنا مستمرة في جميع الاوقات
والاحوال وليس ذلك مطابقا للواقع وهذا معنى قوله واستمرارها ان التكذيب ليس لنفس
الخبر بل للازم فائدته فان من هو بصدد الاخبار قد يكون قصده بالاخبار افادة الحكم للمخاطب
كقولك لمن كان خالي الذهن عن قيام زيد زيد قائم وهذا يسمى فائدة الخبر وقد يكون قصده افادة
انه عالم به كقولك حفظت التوراة لمن قد حفظها وهذا يسمى لازم فائدة الخبر ثم ان المخاطب للمنافقين
بقولهم انك لرسول الله ظاهر انه ليس المقصود من افادة نفس الحكم لانها انما يكون لمن هو خال عن اعتقاد
ذلك وهو منتف هنا فيكون المقصود انا نحن عالمون بهذا الخبر ولما كان ذلك غير مطابق
للواقع لعدم اعتقادهم ذلك كذبهم الله تعالى في ما ادعوه من العلم بكونك رسول الله وهذا معنى
قوله او لازم الفائدة ان التكذيب راجع الى حلف المنافقين على عدم النهي عن الانفاق
فان المنافقين كعبد الله ابن ابي سلول واتباعه اتفقوا على ان لا ينفقوا على من عند رسول الله

حتى يتفرقوا عنه و ينفضوا من حوله فلما بلغ الخبر الى رسول الله صلى الله عليه وآله
ارسل الى عبد الله واصحابه و ذكر لهم ما قالوا فحلفوا انهم لم يقولوا ذلك وانصرفوا
فبعد مرة نزل قوله تعالى اذا جاءك المنافقون الاية وكذبهم تعالى فيكون التكذيب
راجعا الى حلفهم على عدم لا ينفقوا الاية يعني انهم لكاذبون في يمينهم و حلفهم بانا لم ننته
عن الانفاق وهذا معنى قولهم او من حلفهم على عدم النهي على الانفاق   ان التكذيب
هنا ليس راجعا الى هذا الخبر الخاص اعني قولهم انك لرسول الله بل المراد انهم كاذبون
في اخباراتهم مطلقا وان صدقوا في هذا الخبر فان الصدق فيه لا يخرجهم عن زمرة الكاذبين
فلا يغرنك صدق خبرهم هذا فان الكذوب قد يخالف عادته ويصدق وهو المراد من قوله
او المعنى آه فهذه اجوبة سبعة عن استدلال النظام لم يتفق جمعها في كتاب   وترديد الكفار
آه   استدل الجاحظ على ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب في الخبر لقوله تعالى افترى
على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وآله بالحشر والنشر
في الكذب وفي الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو والاخبار حال الجنة ليس صدقا لانهم يعتقدون
عدم صدقه فلا يريدون بها الصدق ولا الكذب لكونه قسيما له مع انهم اهل اللسان عارفون
باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس شيئا منهما ليحمل هذا الخبر عليه فتثبت الواسطة لكن الواسطة
الثابتة لهذه الاية هل هي واحدة او اكثر قال في الحاشية قد عرفت ان الوسايط تصير عنده
ستة وظني انه قصد الاستدلال بهذه الاية على ثبوت ثلث وسايط كما مر في الحاشية
بالخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون
في زعمهم الفاسد ان الشاك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق

ويبقى الوا

ويبقى الواسطة الرابعة والخامسة بلا دليل وهما مطابقة الواقع مع عدم الاعتقاد
اما للجنون او للشك اذ معلوم انهم لا يريدون شيئا منهما انتهى اقول كون
الوسايط ستا عنده قد ع‍رفته سابقا لا ان الصور المتصورة على مذهبه ثمان
اثنتان صدق وكذب والباقي وسايط بينهما والعضدي اثبت بهذه
الاية واسطة واحدة وهي الخبر لا عن قصد واعتقاد فان في شرحه على تقدير
كونه كلام المجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا
بنفي الكذب عنه لكونه قسيما له وما ذلك الا ان المجنون لا يقول عن قصد
واعتقاد انتهى وهو صريح في ان الثابت بها واسطة واحدة وهي الخبر
لا عن قصد واعتقاد والحق ان الثابت بها ثلث وسايط كما ذكره الا ان
المص وذلك لان كون اخباره اخبار مجنون يحتمل ان يكون لكونه لا قصد
له او تشكك في المطابقة للواقع او لاعتقاد المطابقة فانهم يزعمون ان من له هذا الامر
مجنون فيكون قوله ام به جنة شاملا لهذه الثلث وليست صدقا ولا كذبا فيكون الوسايط
الثابتة بالاية ثلثا فان قلت المجنون لا يكون له قصد فلا تكون شاملة الا لما لا قصد له كما
قاله العضدي قلت هم يزعمون فاسدا ان هذه الاخبار غير ثابتة في الواقع فمن عقل
يعتقد فيها عدم المطابقة للواقع فلو خبر بها مع هذا الاعتقاد كان كاذبا واما من
لم يعتقد ذلك فهو خارج عن طور العقل مجنون فقد ارادوا بالمجنون
هذا المعنى وهو شامل للصور الثلث فان من لا يعتقد قد يكون لكونه لا
قصد له او لكونه شك في المطابقة او لكونه يعتقد في المطابقة فالمراد من قوله

شاكا

منه طلاق من الشك في الصدق لا يكون آه ان الشك في المطابقة لا يكون
الا من مجنون فكيف مع اعتقادها وننبهك على شيء آخر في الحاشية وهو
ان الباقي امر من الوسايط الستة الذي لم يبسط يثبت بالدليل ثلث مع ان الا
سناد المص قد حكم ببقاء اثنين فان مطابقة الواقع قد يكون مع اعتقاد
العدم ولم يذكر الاسناد المص هذه الصورة وكانه لظهورها لم يتعرض
لها ولا نعلم انها ليس مرادة لهم كافيتها والجواب ان ترديد الكفار
انما وقع بين الافتراء وعدمه فان قولهم ام به جنة بمنزلة قوله او لم يفتر
نقول الافتراء هو الكذب عمدا فمعنى الكلام ان امر خبره داير بين الكذب
عن عمد والكذب لا عن عمد فيكون مجنونا وهو لا يدل على ثبوت واسطة
اصلا بل انما يدل على ان كلامه منحصر في قسمي الكذب اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد
والثاني ليس قسيما للكذب المطلق بل قسم منه سلمنا ان المراد الافتراء
هو الكذب مطلقا لكن معنى الكلام اقصد في الكلام الغير المطابق للواقع فيكون
كذبا او لم يقصد فلا يكون الخبر ما صدر عن قصد وسعة شعور والمجنون
لا قصد له وفيها كالساهي والنائم اذا صدر عنهما صيغة حقيقة الخبر فانه لا
يكون خبرا وح يكون امر كلامه دايرا بين الكذب وما ليس بخبر فاندفع
ما قالوا وهذا الجواب انما يتم على تقدير اعتبار القصد في الخبر وهو
خلاف المشهور فانهم لا يشترطونه ويعدون ما وقع من الساهي

والنائم

والنائم اخبارا لانه لفظ وضع للخبرية فلا يتوقف على القصد واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي
فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وبالكذب بعدم
المطابقة كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم
بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالنص وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر
يعلم بادنى ملاحظة هذا ويتفرع الخلاف في تفسير الصدق والكذب بالوقال المدعي بعد اقامة
بينة على المدعى عليه كذب شهودي فان قلنا ان الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع كما هو المشهور او
عدم المطابقة مع اعتقاد ذلك كما هو مذهب الجاحظ سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت
في الواقع واما اذا قلنا ان الكذب عدم مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام لا يسقط
لضهور ان مراده انهم اخبروا من غير علم واعتقاد وذلك لا ينافي ثبوت الحق في الواقع فله
ان يقيم بينة اخرى على ثبوته واذا قال لم يصدق شهودي فعلى القول بان الصدق المطابقة
للواقع سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حق في الواقع واما على القول بان الصدق مطابقة
الاعتقاد او مطابقة الواقع مع اعتقاد ذلك لم يسقط اما على الاول فلان المراد انهم لم
يخبروا عن اعتقاد واما على الثاني فبان المراد انهم لم يعتقدوا وهذا لا ينافي ثبوت الحق و
لو قال لم يكذبوا فعلى المختار اقرار وعلى المذهبين الاخيرين ليس باقرار وربما يوجد هذه
الفروع في بعض حواشي الكتاب المتواتر آه الخبر ثلاثة اقسام الاول ما هو معلوم
الصدق اما بالضرورة او بالنظر والاول اما ان يكون ضروريا بنفسه كالمتواتر او بغيره
كقولنا الواحد نصف الاثنين المعلوم ضرورة بسبب موافقته لمضمون المعلوم ظم
والثاني خبر الله تعالى وخبر رسوله والائمة صلى الله عليهم واله وخبر كل الامة والخبر الموافق

اصل ر
المدعى صدق شهودي ... عليه
فعلى المختار والقول الثاني
يكون اقرارا بالحق وعلى
مذهب النظام
لا ولو قال سر

للنظر الصحيح الثاني ما هو معلوم الكذب كالخبر المخالف لما علم صدقه الثالث ما لا يعلم صدقه
ولا كذبه لكن قد يظن صدقه كخبر العدل الواحد وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن
شيء منهما كخبر مجهول الحال والاستاد المصنف قدم البحث عن الخبر المتواتر لانه اقوى مما عداه
فالمتواتر في اللغة تعاقب الاشياء واحدا بعد واحد بمهلة وفترة ومنه تواترت الابل وفي الاصطلاح
خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه فقولنا يفيد بنفسه احتراز عما افاد القطع بسبب العلم
بالمخبر عنه كقولنا الواحد نصف الاثنين او نظرا كالعالم حادث ونحوه او بالقرائن الزائدة
على لوازم الخبر كالخبر المحفوف بالقرائن على ما سيجيء ثم ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر
يفيد العلم سواء كان خبرا عما هو موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما هو
ماض كالاخبار عن وجود الملوك المتقدمين وخالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان
من الهند الاولى عبدة الاوثان قائل بالتناسخ والثانية يزعمون انهم من الحكماء و
كلاهما منكر للنبوة فبعضهم ينكر افادة الخبر المتواتر العلم مطلقا ويحكم بانه يفيد الظن
كخبر الواحد ومنهم من ينكر افادته فيما لو كان خبرا عن الماضي ويفيد في الموجود لنا ان نجزم
بوجود البلاد النائية والامم الخالية جزما ضروريا مساويا لجزمنا بالمشاهدات والمنكر لذلك
مكابر لذلك وقد اوردوا على ذلك شبها منها انهم قالوا يمتنع حصول التواتر عادة لانه
كاجتماع الخلق على طعام واحد وهو مستحيل عادة ومنها انه لو حصل منه العلم للزم اجتماع
النقيضين عند تواتر نقيضين ومنها انه لو افاد العلم لحصل العلم بما نقله اليهود تواترا
عن موسى عليه السلم او عن عيسى من الامور المكذبة لنبينا ع ومنها ان الكذب جائز على
كل واحد فيجوز على المجموع لانه عبارة عن الاحاد ومنها انا نفرق بين ما ثبت بالتواتر
كوجود اقليدس وبين غيره كالواحد نصف الاثنين ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وليس
متحققا هنا والجواب اما عموما فلان ذلك تشكيك في مقابلة الضرورة كشبه السوفسطائية فلا
يصغى اليه واما خصوصا فعن الاول انه لا داعي الى اكل طعام واحد بخلاف المتواتر فان

لنقل داعيا فافترقا وعن الثاني ان التواتر تاما بنقيض ما تواتر لا يمكن ففرضه فرض امر مح
والمحال يستلزم محالا آخر وعن الثالث بانتفاء التواتر هنالك لعدم تحقق شرطه
بل من جعل الى الاحاد وعن الرابع بان حكم المجموع مخالف لحكم كل واحد وربما ينعكس فان
العشرة تحمل هذا الحجر دون كل واحد والواحد لا يشبعه هذا الرغيف دون العشرة
حكما وعن الخامس بان الفرق بينهما بسبب انهما نوعا من الضروري فاحدهما
غير الآخر وليس ذلك بسبب ان الحاصل بالتواتر يحتمل النقيض بل لان استئناس
العقل باحدهما اكثر فقبول الذهن له اسرع والضروريات مما تتفاوت في مثل
ذلك وعن السادس بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المخالفة عنادا ومكابرة
فان السوفسطائية منكرة لاكثر الضروريات واعلم ان الاصوليين بعد الاتفاق
على افادة المتواتر العلم اختلفوا في ان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا او نظريا فالمشهور
انه ضروري او نظري فالمشهور انه ضروري ويدل عليه انه لو كان نظريا لما حصل
لمن لا قدرة له على النظر والاستدلال كالعوام والصبيان ومن ليس من اهل
النظر وايضا لزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم
به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة واليضا
لو كان نظريا لاختلف العقلاء في العلم عنه والتالي باطل لاتفاق جميع العقلاء
الذين تواترت اليهم اخبار البلدان مثلا على القطع بها كاتفاقهم على القطع
بما يشاهدون وقال جماعة انه نظري واليه ذهب ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين
واستدلوا عليه بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط مقدمات والتالي
بطل اما الاولى فظ واما الثانية فلانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس

لئلا يشتبه على المخبرين وعلى العلم بامتناع تواطئ المخبرين على الكذب وعلى ان لا داعي
لهم الى الكذب وعلى ان ما هذا شانه يكون صدقا والجواب منع توقفه على ذلك بل العلم
بالصدق يحصل عادة من غير ترتيب مقدمات بل حصول ما ذكرتم من المقدمات
يعلم بعد حصول العلم بذلك ووجود صورة الترتيب لا يستلزم الاحتياج اليه على
انه لو كان مثل ذلك كافيا في النظرية لزم من كل ضروري ان يكون كذلك فان في قولنا
الكل اعظم من الجزء يقال ان الكل يشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم
ونحوه واما الاستدلال على النظرية بانه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة
والتالي باطل والا لما اختلف فيه فقد نوقع بانه لا يلزم من كون العلم ضروريا كون العلم
بكيفيته كذلك وقد توقف السيد المرتضى في ذلك قال في الذريعة والذي نصرتم
ههنا الاقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز
كونه كل واحد من الوجهين انتهى كلامه وقسمه في موضع اخر ذلك الى قسمين فقال ان الخبر عن
البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلعم ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون
ضروريا من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل
العلم بمعجزات النبي صلعم وكثير من الاحكام الشرعية والنص الحاصل على الائمة عليهم
السلام فيقطع على انه مستدل عليه قال الشيخ في العدة وهذا المذهب عندي اوضح من
المذهبين جميعا والحق ان النزاع في ذلك لفظي ولتحقيق الحال موضع يليق به
وشرطاه يشترط في حصول العلم من الخبر المتواتر امور بعضها في المخبرين
وبعضها في السامعين فالاول امور الاول بلوغ رواته الى حد يمتنع معه
التواطؤ على الكذب عادة لاجل احوالهم من كثرتهم وغيرها كان يكونوا من بلاد

شتى

شتى ولم يجمعوا قبل تادية الخبر ولا غرض لهم يدعوهم الى الاخبار بذلك مع كونهم جماعة
لا يقدر في العادة تواطئهم على الكذب اتفاقا من دون غرض حاصل مع كل واحد منهم
في تعمد الكذب ومع تعدد طبقات المخبرين يشترط تحقق هذا الحد في الطرفين والوسط
ايض فلو نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم يكن الشرط حاصلا في كل
عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر اهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد من حصول
الشرط فيه وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من التواتر فيما نقلوه عن موسى
وعيسى عليهما السلام لعدم بلوغ الخبر الحد المذكور الثاني استناد المخبرين في الاخبار
الى الحس فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون مستنده الحس كالاخبار بان العالم حادث
لقضاء العادة بعدم حصول العلم بمثل ذلك والمراد بالاستناد الى الحس
في غير الطبقة الاولى عند تعدد الطبقات الاخبار عن اخبار جماعة مستندهم
الاحساس لا مط وكذا وهل العدد المفيد للتواتر يحصر بحد في المشهور العدم
اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان الناقص عنه
بواحد او اثنين لا يمتنع في جواز الاقدام على الكذب بل المعتاد يطرد في حصول
العلم من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك بان يعتبر السامع حال نفسه فان
افاده الخبر علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا ويختلف ذلك باختلاف
قراين الاحوال والتعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وادراك السامعين
ونحو ذلك وذهب بعضهم الى حصر اقل ما يحصل به التواتر من العدد واضطربوا
في ذلك كثيرا فمنهم من يشترط في العدد بلوغه خمسة وحكى الحاجبي عن القاضي
الجزم بعدم حصول العلم بخبر الاربعة والا لحصل من شهود الزنا فلم يحتج
الى التزكية وتردد في الخمسة وقد يقال عليه بالفرق بين الخبر والشهادة
فيجوز حصول العلم بخبرهم دون شهادتهم ومنهم من اعتبر في العدد

بلوغ اثني عشر عدد النقباء قالوا لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم والاما
نصبهم لتعرف احوال بني اسرائيل وقيل لابد من العشرين الصابرين وقيل لابد من
الاربعين لان الشارع لم يعتبر جماعة في حكم الا الاربعين في الجمعة والاربعة في
الزنا لكن الاربعة ليست بتواتر اتفاقا فتعين الاربعون وقيل يعتبر بلوغ سبعين
لاختيار موسى عليه السلام ذلك العدد في تادية الخبر الى قوم ليحصل لهم العلم
به وقال امام الحرمين يعتبر بلوغ عدد بيعة اهل الرضوان وقدره بالف وسبع مائة
الى غير ذلك من الاقوال التي كلها مجازفة من غير دليل يدل عليها كما يظهر لمن نظر
كلامهم وعلى القول باعتبار العدد فهل هو معتبر في جواز حصول العلم حتى لو نقص
عن الواحد لم يحصل العلم ام في وجوبه بمعنى انه متى بلغ العدد المذكور حصل العلم قطعا
ولم يجز خلافه ومتى نقص عن ذلك لم يقطع بحصوله بل يجوز ان يحصل وان لا يحصل
قد اختلف النقل في ذلك عن معتبري العدد والاظهر الثاني   وقول المخالفين اه
زعم مخالفونا العامة انا معاشر الامامية نشترط في حصول التواتر دخول المعصوم كما
نقله الآمدي والحاجبي وغيرهما من علمائهم وهو افتراء علينا فانا لا نشترط ذلك نعم
شرط السيد المرتضى في حصول العلم من المتواتر بالنسبة الى السامع ان لا يسبق منه
اعتقاد خلاف المخبر به لشبهة او تقليد فان حصول العلم عقيب المتواتر اذا كان بالعادة
جاز ان يتخلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك
وهذا الشرط جيد وقد تبعه عليه اصحابنا وحكاه عن جماعة من الجمهور ساكتين عليه
فيندفع كلام اليهود على الاخبار المتواتر من المسلمين لظهور معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم سوى
القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم العلم
لشبهة حصلت لهم من دينهم او حب اعتقاد خلافه فبطل كلام المخالفين في تواتر
النص الجلي على امامة امير المؤمنين علي عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما تواتر من قوله
صلى الله عليه وسلم مشيرا الى علي عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم هذا خليفتي فيكم وقوله صلى الله عليه وسلم

الامن كنت

الا من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق
مع علي كيف ما دار ونحو ذلك من المتواتر فانها لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافها كاهل السنة و
الخوارج اما الخواص منهم فلشبهة واما العوام فللتقليد قال بعض شارحي المنهاج والحق ان لم يتواتر
هذا الخبر بل لم يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرايط قبول خبر الواحد ايضا والا لاحتج علي عليه السلام به
على الصحابة حين اجمعوا على امامة ابي بكر ولما بايعه علي دل ذلك على الاشهاد على انه لا قطع في هذا الخبر
على نفي خلافة غيره قبل خلافته بل ليس فيه الا بيان انه يصير خليفة بعده في الجملة وقد حصل التواتر عدم
ذلك كما بيناه واما دعواه عدم الشهرة فلعناده اذ هو قد بلغ من الشهرة بحيث يكاد ان يكون انكاره
بمنزلة انكار الشمس في رابعة النهار كيف وقد روت الصحابة ذلك مسطرة ومتفرقة فمن ذلك
ما رواه احمد بن حنبل في مسنده ستة عشر طريقا ورواه الثعلبي الى بضعة طرق وغيرهما من
علمائهم ومنه يعلم جواب قوله بل لم يوجد فيه شرايط قبول خبر الواحد واما قوله والا لاحتج به علي
عليه السلام بذلك فقد ثبت بطرق متعددة عند اصحابهم ايضا ودعواه المبايعة لابي بكر فاسدة
لعدم ثبوتها على الوجه المعتبر وقد نقل عدم ثبوتها اكثرهم والاجماع على امامة ابي بكر غير معلوم
اما ذكره من العلاوة فمما لا يخفى جوابه بعد ما ذكرناه   وما لم يتواتر اه   خبر الواحد هو الذي
لم ينته الى حد المتواتر سواء كثرت رواته او قلت فهو لا يفيد العلم بنفسه من غير انضمام
قرائن زائدة عليه وانما يفيد الظن وذهب جماعة الى انه يفيد القطع وهو ضعيف لنا انه
لو افاد القطع للزم تناقض المعلومين عند وقوع خبري عدلين بامرين متناقضين فان ذلك
جائز بالنص بل واقع كما لا يخفى واللازم باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين في الواقع والا لم يكن
علما بل جهلا ولانه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع ثم القائلون بافادته القطع منهم من ادعى اطراده ومنهم من قال لا يطرد ولهم على
ذلك شبه واهية اقواها انه لو لم يحصل به العلم لما جاز التعبد به والتالي باطل فكذا المقدم وفيه
واضح اذ لا جامع بينهما فان جواز التعبد بالظن يكفي في التعبد بخبر الواحد هذا كله اذا لم يكن
محفوفا بالقرائن الزائدة على ما يلزم الخبر اما لو كان محفوفا فالذي عليه اكثر الاصوليين
وهو الاصح انه يفيد القطع وذهب جماعة الى انه لا يفيد القطع وان انضمت اليه القرائن
لنا على الاول انه لو اخبرنا بموت ولد ملك اشرف على الموت وانضم الى ذلك قرائن زائدة من

انتهى اقوال العرعي بما القابل الى النفي عدم
النص ... على مستوى بيان ... نبه
... ... حصول ص
... على ... ... وفهم

من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة فانا نقطع بصدق ذلك الخبر ونجد
ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا مالا يتطرق اليه شك قالوا لو افاد الخبر مع القراين العلم
لاجتمع النقيضان عند وقوع الخبرين المتناقضين المحفوفين بالقراين والتالى بط وكذا المقدم
وبان الخبر قد يظهر كذبه مع وجود القراين فانه قد يخبر بموت شخص وينضم الى ذلك قراين
من صراخ وبكاء ونحوه ثم انه ينكشف خلافه اما باغماء او سكتة او بموت شخص اخر
فلا يكون مفيدا للعلم والجواب اما من الاول فبمنع الملازمة اذ يمتنع ان يحصل خبر محفوف
بالقراين فى قضية و يحصل مثل ذلك فى نقيضها عادة واما عن الثانى فبان
القدح فى تلك الصورة الخاصة لا يوجب القدح فى الجميع كيف والقراين لا ضابط لها
يرجع اليه فيجوز ان يكون التخلف هنا لعدم حصول الشرايط فيها واعلم ان النزاع هنا
قد يتصور على وجهين ان يكون فى ان الخبر مع القراين المنضمة اليه يفيد العلم ام لا
وهذا المتنازع فيه مباحث كما بيناه من الدليل ان يكون فى ان المفيد للعلم هل هو الخبر
وحده او القراين مع الخبر وهذا المتنازع فيه ليس مما بحثت والدليل المذكور لا يتحسم
مادة النزاع فان الخصم يقول بحصول العلم بذلك لا من الخبر وحده بل من القراين ايضا وما
يجاب عن ذلك بانه لولا الخبر لم يعلم موت الولد بخصوصه بل بجواز موت شخص
اخر فيجاب بان الخصم لا يقول بعلم من خليفه الخبر اصلا والتحقيق ان المعلوم فى
هذه الصورة انما هو موت شخص معظم اما انه المخبر عنه بخصوصه فالظ
عدم حصول اليقين به وانما الحاصل الظن القوى الا ترى انه لو جاء اخر وقال
الميت شخص اخر لتعارض الخبران فصل يجوز التعبد

بخبر الواحد

التعبد بخبر الواحد ان يوجب الشارع على مكلفيه العمل بمقتضاه وهو جايز عقلا عند
اصحابنا لا نعلم فيه مخالفا منهم سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة وينسب
الى جماعة من اهل الخلاف وعليه الجبائى وجماعة من المتكلمين لنا القطع
بان الشارع لو قال للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء وجب عليك العمل بموجبه
لم يلزم منه محال لذاته وليس الجايز عقلا الا هذا قالوا ايجاب العمل به مؤد
الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه فانه ممكن وذلك
باطل وما يؤدى الى الباطل بط فيكون غير جايز قلنا على تقدير
التصويب يسقط ما قلتم لانه لا حلال ولا حرام فى نفس الامر وانما هما
تابعان لظن المجتهد ويختلف ما الاختلاف الى المجتهدين فيكون
حلالا للواحد حراما للاخر وعلى التقدير القول بان المصيب واحد
لا يلزم ما ذكرتم لزوم على جواز التعبد بقول الشاهدين وبقول المفتى
لانه ممكن كذبه ومخالفته للواقع فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم
فى الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعيين الحكم الموافق
للظن وسقوط ما يخالف الظن على تقدير التصويب لو احل
انما يتسبب بالنسبة الى المجتهدين او ترجيح احد الخبرين اما على تقدير
تساوى المخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فانا فى الحالين وجوب
العمل بالنقيضين لازم قطعا قلنا يدفع لزومه لتوقف ذلك المحتمل
عن العمل بهما او تخييره فى العمل باحدهما شاء وهل التعبد بخبر الواحد

١

واقع ام لا اختلف اصحابنا فيه فذهب جماعة كالسيد المرتضى وابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس الى عدم وقوعه وهو قول اكثر علمائنا المتقدمين
وتبعهم على ذلك بعض العامة وقال جمهور المتاخرين من اصحابنا بوقوعه
وتبعهم على ذلك اكثر العامة وهو الاصح لنا على ذلك ظواهر الكتاب فمنها
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما الاية رتب تعالى
التوقف على اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه امران احدهما كونه خبر واحد
وهو ذاتي وثانيهما كونه فاسقا وهو عرضي والمقتضي للتوقف هو الوصف
اعني الفسق لانه هو المناسب للتوقف لا الاول والا لترتب التوقف عليه
ولم يكن لذكر الوصف فايدة والتعليل بالذاتي الصالح للعلية اعني خبر الواحد
اولى من التعليل بالعرضي لتقدمه عليه فيكون الحكم قد ثبت قبل حصول
العرضي فلا معنى لجعله مرتبا عليه فيكون الفسق علة للتوقف فاذا لم
يكن هناك فسق لم يجب التوقف وح اما ان يجب الرد او القبول لا سبيل
الى الاول والا لكان حال العدل اسوء من حال الفاسق وهو بديهي
البطلان فتعين الثاني فان قيل لا يلزم من انتفاء الفسق وتحقق العدالة
حصول القبول لجواز ان يكون الفسق احد موانع القبول والعدالة
احد شرايطه فلا يلزم من انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق القبول
قلنا خبر الواحد من حيث هو صالح للقبول فليس كونه من الاحاد
مانعا له فلا مانع له سوى الفسق فمع انتفائه يجب القبول هذا
وقد ينظر في الاية من حيث ان العقل مانع من الاستدلال بها
فان الله تعالى علق التثبت بمجيء الفاسق فقال ان تصيبوا قوما

فاسقا

بجهالته وذلك قائم في خبر العدل لان خبره لا يوجب العلم فالتجويز فيه بحاله ولو قيل لا نسلم التجويز في
خبر العدل والا لما علق تجويز الجهالة بالفاسق فقلنا ظاهر انه اذا لم يحصل التجويز عند خبر
العدل كان القطع حاصلا عند خبره لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك باطل على انه
منع تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث تعليق الحكم بخبر الفاسق ليس اولى من منع تعليق
الحكم بخبر الفاسق بنظر الى التعليل بل هذا اولى لانه لا يمنع ترك دليل الخطاب بدليل
اقتضاه والعلة دليل سقط اعتباره ومنها قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب تع الحذر بانذار طائفة
من الفرقة اي باخبارها لان الانذار هو الاخبار المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف لانه جزؤه
وانما قلنا انه تع اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع في حقه تع
فيكون حمله على ظاهره متعذر فيحمل على ما هو لازم الترجي اعني الطلب فهو منه تع الايجاب
لا يقال الطلب اعم من الايجاب لتحققه في الندب فكيف يحمل عليه لانا نقول ترتيبه
الانذار المتضمن للتخويف موجب للحذر اذ لا خوف عقاب في ترك غير الواجب و
كل ثلثة فرقة فالطائفة منهم واحدا واثنان وهما لا يفيد قولهما العلم فيكون تع
اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين فيجب الحذر ايضا لا للايجاب منه يلزم وجوب العمل
بخبرهما والا لم يكن الحذر واجبا فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده
دليلا على الدعوى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف فظاهر ان الخبر اعم منه قلت
الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف ونحوه قال الجزري وكلا
ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا
ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق تاركه العقاب والحرام يستحق فاعله المؤاخذة
ومع ثبوت دلالة الاية على قبول خبر الواحد فيهما يثبت في الجميع اذ لا قائل بالفصل فان
قيل المراد بالانذار هنا الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اجماعا فان ذلك هو اللائق

بالتفقه

بالتفقه فانه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية قلنا ذلك مندفع من وجهين احدهما ان
حمل الانذار على الفتوى يوجب تخصيص القوم بغير المجتهدين لان المجتهد لا يقلد الغير في فتواه
والاصل عدم التخصيص الثاني ان معنى التفقه في اللغة مطلق التفهم وحمله على ما ذكرتم يتوقف
على ثبوت عرفية المعنى المعروف للتفقه بين الفقهاء والاصوليين في زمن الرسول صلعم على الوجه
المعتبر ليحمل الخطاب عليه ودون اثباته خرط القتاد فيجب حمله على المعنى اللغوي حتى يعلم النقل عنه
والاصل عدمه هنا وفي الاستدلال بهذه الاية نظر من حيث انه لا يلزم وجوب الانذار و
التخويف وجوب القبول على المنذرين فانه يجوز ان يتعلق المصلحة بوجوب الانذار عليهم ولا يتعلق
بوجوب القبول منهم الا اذا انضم اليه شيء اخر ولهذا نظائر كثيرة منها انه يجب على الشاهد بين اداء
الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بها الا ان ينضاف اليه من يكمل الشهادة به ونحو ذلك
ولو قيل فاي فائدة في الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم لقلنا قد بينا
ان وجوب القبول امر اخر منفصل يحتاج الى دليل يخصصه ولعل الانذار مع حصوله يجب على المنذر
الرجوع الى طرق العلم والاخذ بها الا ترى انه يجب الانذار من ترك معرفة الله تع وصفاته
وان لم يجب القبول من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما يقتضيه وكذلك يجب
على النبي صلعم الانذار وان لم يجب القبول منه الا اذا دل العلم بالمعجز على صدقه فيجب ح القبول منه
فتامل ومنها قوله تع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
توعد تع على كتمان الهدى فيجب اظهاره ومن الهدى ما يسمعه الواحد من النبي صلعم فيجب
اظهاره ولو لم يكن العمل به واجبا لكان كعدمه فلا يجب اظهاره هف وفيه نظر يعلم مما اسلفنا
على ما قبله من ان هنا مواضع كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر
ولنا ايضا ما شاع وذاع عن اصحاب ائمتنا عليهم السلام ومن ملئهم من الفرقة الناجية من
الاسناد الى الخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا يكاد تحصى والاهتمام به وتدوينه
والبحث عنه وعن حال الرواة من مدحهم وذمهم وجرحهم وتعديلهم ونحو ذلك حتى ان واحدا

منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فان احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان
روايه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر اليه في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم من عهد
النبي ص ومن بعده من الائمة عليهم السلام ومن زمن الصادق عليه السلام الذي انتشر العلم عنه
كثرت الرواية من جهته فنكرر ذلك وشاع وذاع من غير نكير والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
بجواز العمل به كالقول الصريح وقد سلك الشيخ في العدة هذا الطريق في الاحتجاج للعمل بالاخبار
المروية عن النبي ص والائمة عليهم السلام مقتصرا عليه فادعى الاجماع من الفرقة المحقة على ذلك
ثم قال فان قيل كيف تدعون الاجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها
لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء
الاخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه
مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون رواته منهم وطريقه اصحابنا فقد
بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما
حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وقال العلامة
في نهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم هذا كلامه ولا يذهب عليك ان موافقينا من
اهل الخلاف قد احتجوا بمثل ذلك ايضا فقالوا الصحابة والتابعون اجمعوا على العمل بخبر الواحد
بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم من غير نكير احتج المانعون بامور الاول
قالوا ان الله تعالى نهى عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذم على اتباعه
بقوله ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك من الايات والنهي والذم دليل الحرمة وخبر الواحد

لايفيد

لا يفيد الا الظن فلا يكون العمل به جائزا الثاني قالوا الاصل براءة الذمة من الحقوق
والواجبات وتحمل المشاق وخبر الواحد يتضمن ظن اثبات خلاف الاصل براءة الذمة منه فيكون
اصالة البراءة معارضة له فلا يثبت به شيء الثالث قالوا العمل بخبر الواحد مفض الى ترك الحق فانه
ما من خبر الا ويجوز ان يكون له معارض راجح فاذا عمل به لزم ترك الاخر وما يلزم من العمل به تركه
يمتنع العمل به الرابع انه لما صلى رسول الله ص الظهر قال ذو اليدين اقصرت الصلاة ام
نسيت يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
بانه لم يصل الا ركعتين فقام فاعاد الصلاة ولو كان خبر الواحد معمولا به لما توقف الرسول
وذهب السيد المرتضى في الاحتجاج على ذلك دعوى الضرورة بعدم عمل الامامية باخبار الاحاد وقال
في المسائل التبانيات انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
حجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في
ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في مسألة افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد
انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق لهم انهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا
لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم
كل مخالط لهم وتكلم في الشريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح
بخلافهم والخروج عن جملتهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه
لان الدلالة لا تدل الامساك على الرضا ان لا يكون وجه للامساك سوى الرضا من تقية وخوف
وما اشبه ذلك انتهى ولا يخفى ما بينه وبين كلام العلامة في نهاية من التدافع والتجاوب

عن الاول ان الانعام قد يخص والمطلق قد يقيد بالدليل و ح فيحمل النهي
والذم في الايات على غير ما دل الدليل على اتباعه وبانه ظاهر السوق في الظن على
اتباع الظن في اصول الدين المطلوب فيها العلم اذ الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدون على ان الاستدلال بها مناقض لغرضكم من عدم اتباع الظن فانها
ظنوا به لا يفيد الا الظن وقد فرضتم على عدم اعتباره وعن الثاني بان اصالة
البراءة بعد خبر الواحد ضعيفة تضمحل في مقابلته فلا تقوى على معارضته وعن الثالث
بان تجويز المعارض لا يمنع من العمل بالدليل قبل ظهوره والا لما ساغ التمسك
بظواهر الكتاب والسنة المتواترة لاحتمال النسخ حكمها وعن الرابع بمنع
منع الخبر وبعد تسليمه في الكلام في الاخبار الواردة في تكاليف الامة وليس
هذا منها وبعد تسليم العموم فالتوقف لكون ذلك الفعل بحضور جمع
من الصحابة والعادة تقضي باطلاع غيره ايضا فانفراده به موجب للتوقف
على الحكم تنقلون ان النبي صلى الله عليه وآله بعد الاخبار اعاد الصلوة ولولا
قبول خبر الواحد لم يعد فصولنا الاعلينا وجواب ما ذكره المرتضى من دعوى
الضرورة ان العلم الضروري بان الامامية ينكرون العمل باخبار الاحاد غير حاصل الان لنا
قطعا بعد تفتيش نفوسنا نجدها خالية منه فضلا عن كونه ضروريا والانقياد
اليه بمجرد قوله مناقض لغرضه اذ لا يخرج قوله في ذلك عن ان يكون خبرا واحدا
ومن ثم نقول التكليف بالمحال غير جائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم بالحكم
الشرعي في محل الحاجة الى الخبر لعمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة والاكتفاء بالظن
فيما يتعسر فيه العلم مما لا ينبغي الشك فيه وقد اعترف هو بمثله في تضاعيف كلامه

ومع اعتبار

في تضاعيف كلامه ومع اعتبار الظن يستوي اخبار الاحاد وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية بل الظن في كثير اخبار الاحاد اقوى من غيرها
يشهد به الوجدان نعم تحصيل العلم بذلك في زمنه وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام
ممكن لكن ذلك لا يجدي بالنسبة الى زماننا ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم
في هذا الاصل تمكنهم في ذلك الوقت من الرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام الموجب للعلم
الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفتهم بخلاف زماننا هذا وقد اعترض السيد في الذريعة
بانكم اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء يعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله
ان معظم الفقه نعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك ولعله
الاقل نعول فيه على اجماع الامامية ثم ذكر حكم ما وقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها هناك تعين العمل عليه والا كنا
مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين وانت خبير بما ادعاه من كون معظم علم
الفقه بالضرورة وبالاجماع امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف بتحصيل العلم فيه غير
جائز لما عرفت فان قيل كيف الجواب عن التدافع الواقع من كلام المرتضى والعلامة
في نقل ما حكيناه قلت يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام
اوائل المتكلمين من اصحابنا فان العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية
المحقق عن ابن قبة وهو منهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من
كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المتعينين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في
كتبهم واستروحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والحق انه

لادلالة على مخالفتهم له فان الاخبار كانت قريبة العهد من المعصومين وكانت القراين العاضدة
لها منتشرة ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد لنظر بمخالفتهم لو كان فيه من المنع قال المحقق في اصوله
بعد ذكر الخلاف منا في العمل بخبر الواحد ذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر من رواة اصحابنا
لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة ع ودونها الاصحاب لان كل خبر يرويه امامي يجب العمل بها هذا الذي تبين الى من
كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن
العارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى كلامه وهو جيد ومن راجع كلام الشيخ
في العدة جزم به وينبغي الاعتماد عليه لا على ما اليه العامة وقريب من ذلك ما ذكره السيد في جواب
المسائل التبانيات حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا عن ائمتنا عليهم السلام معلومة مقطوعة
على صحتها اما بالتواتر او بالامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان كانت مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى كلامه وبقي
الكلام في اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فانه جاز ان يكون طالبا لتكثير القراين
وتسهيلا لتحصيل العلم بصدق الخبر فانه اعلم يشترط للعمل بعد ما ثبت من
وقوع التعبد بخبر الواحد لا بد من بيان الشروط المعتبرة وهي اربعة الاول التكليف فلا يقبل رواية
المجنون ولا الصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون المطبق والصبي غير المميز ظاهر وربما نقل الاجماع
اما المجنون غير المطبق وهو الدوري فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة وربما قال
بعضهم ان جنونه في زمن افاقته يقتضي الاقبل وهو حسن واما المميز فالمعروف من مذهب
الاصحاب عدم قبول روايته وهو مختار جمهور العامة وبعضهم على القبول قياسا على
جواز الاقتداء به وضعفه ظاهر لمنع الاصل اولا وابداء الفرق ثانيا فان الفقهاء على

منهم

منهم لا يشترط فيها شيء والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبول قوله بطريق
اولى فان للفاسق من حيث التكليف خشية من الله تعالى ربما يمنعه عن الاقدام على الكذب
ولا كذلك الصبي لعلمه بانتفاء التكليف عنه فلا مانع له من الاقدام على الكذب هذا كله اذا روى ما
سمع قبل البلوغ اما لو سمع قبله ورواه بعده فلا مانع منه لوجود المقتضي وهو اخبار
العدل وعدم صلاحية ما تخيله ما يعرض مانعا الايمان بمعنى كونه اماميا واشتراطه هو
المشهور بين الاصحاب وحجتهم انه فاسق فلا يجوز العمل بخبره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية
وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
وسنتكلم فيه ان شاء الله تعالى العدالة وهي كيفية في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
ويراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر وبالمروة التخلق بخلق امثاله في زمانه
ومكانه واشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ومنه يلزم عدم ثبوت حجية مجهول الحال فظهر
جملة من المتاخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال وهو اختيار جماعة من العامة وقد نقل المحقق
في اصوله عن الشيخ ره انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم وانكر المحقق هذه الدعوى مطالبا بدليلها
قال ولو سلمنا لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ثم قال
ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد هذا كلامه وهو قوي وقد يستدل على اشتراط العدالة
بالامر بالتثبت عند خبر الفاسق ولا واسطة في الواقع بين وصفي العدالة والفسق ومجهول الحال انما
يعلم من علم فقدان عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف غير داخل في حقيقة الوصف واذا كان
وجوب التثبت في الاية معلقا بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به كان مقتضاها ارادة البحث والفحص عن
حصوله وعدمه نظير ذلك اذا قال القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا خيرا فانه يقتضي ارادة

السؤال والفحص عن اجتماع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد ذلك
تضمن الاية التعليل بقوله ان تصيبوا قوما فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ومن البين ان الوقوع
في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث
لا تحرز معها عن الكذب لا مدخلية بسبق العلم بحصولها في ذلك على ان لنا ان نقول هذا التعليل
يقتضي ان كل ما لم يؤمن معه الندم لا يقبل قوله خرج المؤمن العدل باجماع فيبقى الباقي على
المنع ومنه محل النزاع وجواز الشيخ يعلم مما ذكره المحقق في الكلام في اكتفاء العدالة عن الايمان
كما اختاره الشيخ محتجا بعمل العصابة المحقة بخبر عبد الله بن بكير مع كونه فطحي المذهب وبخبر سماعة بن
مهران وبني فضال مع كونهم من اكابر الفطحية واضرابهم من نحو علي بن ابي حمزة البطائني وعثمان بن
عيسى الرواسي قال في العدة واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون
الراوي معتقد الحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا
في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك بالطرق
الموثوق بها ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه
وجب العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه
وجب ايضا العمل به وقال بعد اسطر اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والناووسية
والواقفية او من العامة نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثقين
وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما
يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته
موثقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار
الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى

ومن بعدهما هؤلاء بما رواه بنو فضال والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه هذا
كلامه وهو ناطق بان المخالف في المذاهب قد يعمل بقوله ولجاب عنه المحقق بانا لم نعلم الى
الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء وقد يجاب عنه ايضا بان غير المؤمن فاسق فان الظاهر من كلام
اهل اللغة ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله وهو عام في الفروع والاصول وقد بينا سابقا
ان الفسق من موانع القبول والى هذا نظر العلامة في تفسيق ابان بن عثمان الاحمر على ما نقله عنه
فخر المحققين في حواشي الخلاصة حيث قال سالت والدي عن ابان بن عثمان الاحمر فقال
الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم
الايمان انتهى كلامه وهو ناظر الى ما قلناه ورده المص بالمنع من صدق الفاسق على المخطئ في بعض
الاصول بعد بذل المجهود وبعد نص الاصحاب على توثيقه فان نص الاصحاب على توثيقه مانع من صدق
الفاسق عليه اذ لو لم يكن مانعا من ذلك لجاز صدق الفاسق على شخص مع توثيق الاصحاب له وهو
موجب لارتفاع الوثوق بالعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا الامامية وذلك يؤدي الى سد باب
العمل بخبر الواحد واذا لم يكن الفاسق صادقا على مثل اولئك لا يكونون داخلين في الاية فلا يكون
الاية حجة على الشيخ العامل بخبرهم وقول العلامة في تفسيق ابان بن عثمان لا ينهض حجة على الشيخ
اذ المسئلة اجتهادية وفيه نظر يعلم مما ذكرناه فان الظاهر ان فسق العقيدة لا يجامع العدالة
وكون الاتصاف بالفسق موقوفا على اعتقاد الفاعل ان فعله معصية ممنوع فان قوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الاية دال على ان مثل هذا لم يبذل المجهود والتوثيق في كلام الاصحاب
ان وقع مصحوبا بقيد يكون الموصوف به فطحيا او واقفيا ثبت للمعتبر التوثيق وان اقترن
باحدهما فالمراد به كونه ثقة في مذهبه وذلك لا ينافي كونه فاسقا عندنا معاشر الامامية
ومنه يعلم ان الملازمة في قوله ولو جامع التفسيق التوثيق اه مم اذ مجامعة التفسيق التوثيق على الوجه
المتقدم لا يوجب ارتفاع الوثوق مع الاطلاق وعدم اظهار المنافي وكلام العلامة ناظر الى ما قلناه

وهو تام والحق ان قول المص هنا بعيد بعد ملاحظة ما اسلفناه   الضبط والاختلاف في اشتراط
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون ذلك البعض مما يتم به فائدته ويختلف
الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن
المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجوده الى غير ذلك من الاسباب الموجبة للاختلال
والمراد بالضبط المشترط ان يغلب ذكره على سهوه فلو عرض له سهو نادرا لم يقدح اذ
لا يكاد يسلم من ذلك احد كما لا يخفى على المحقق ولو كان زوال السهو اصلا شرطا في
قبول الرواية لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من القائلين بالخبر هذا
كلامهم ولا يخفى قوته لكن يبقى الكلام في العدالة تمنع عن رواية ما ليس بمضبوط
عنده فينبغي اشتراطه وبهذا صرح شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية بناء على
ان العادل لا يروي ما ليس بمضبوط عنده على الوجه المعتبر لان عدالته تمنعه عن
ذلك وفيه نظر لان العدالة انما تمنع عن تعمد الكذب لا عن السهو فيه فان العدل اذا كان
كثير السهو ربما سهى عن كون الحديث غير مضبوط عنده او عن كونه غير ضابط له فينقله وان كان
عدلا وح فلا بد من ذكره معها ولا يكتفى بها عنه وقد اكتفى اصحابنا رضوان الله عليهم عن
الامرين بلفظة الثقة لدلالتها على صفة زائدة على لفظ العدل وهي صفة الضبط اذ
هو مشتق من الوثوق ولا وثوق بمن ساوى سهوه ذكره او غلب سهوه عليه ولعل ذلك
هو الباعث لهم على العدول في بيان التعديل عن لفظ عدل الى ثقة   تزكية [illegible]
معرفة العدالة اما بالاختبار والتزكية والاول يحصل بالصحبة المتأكدة والملازمة
اللازمة بحيث يظهر له من القرائن ما يدل على ثبوت خوف في قلبه مانع من الكذب

والاقدام

والاقدام على المعصية والثاني مما اختلف فيه اصحابنا فالاسناد المص والعلامة وسائر المتاخرين
على الاكتفاء في التزكية بالعدل الواحد الامامي وكذا في الجرح وهو الحق وذهب المحقق واتباعه
الى اشتراط العدلين في كل من التزكية والجرح واستدل المص على الاول بوجهين الاول بان العدالة
شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد
اكتفي في الاصل اعني الرواية بواحد فيكفي الواحد ايض في الفرع اعني العدالة والا لزاد في
الاحتياط في الفرع على الاحتياط في الاصل فان قلت الاحتياط في الفرع قد يزيد على الاصل
فان هلال رمضان يثبت بشاهد واحد كما اليه بعضهم ويحتاج في التزكية الى اثنين قلت
قد خرج مثل هذا بالنص والمخرج بالنص لا يرد نقضا فان قلت للخصم ان يقول للاولين منكم ما
ذكرتم من زيادة الفرع على الاصل فان الاشتراط في الاصل اعني الرواية ثلثة اخبار واحد واحد
بها واثنين بعدالة راويها والشرط في الفرع اعني العدالة اثنين لا غير فاين الزيادة في
الفرع قلت يقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد عدلان زكاه
وح فلزوم زيادة الاحتياط في الفرع على الاصل ظ الثاني بان قوله تعالى اذا جاءكم فاسق
بنبأ الاية دل على قبول خبر الواحد العدل مط شهادة ورواية وتزكية خولف في الشهادة
بخصوص نص اخرجها عن ذلك العموم فيبقى معمول به فيما عداه ومن جملة ذلك التزكية
فيكون قول العدل الواحد مقبولا فيها وفي الدليلين بحث اما الاول فلان
الاستدلال به وان كان مشهورا بين اصحابنا المتاخرين رضوان الله عليهم اجمعين

الا انه لا يخفى ضعفه فان القول بعدم زيادة الفرع على الاصل ليس بينا ولا مبينا بل معتبر
لبينة البحث في ذلك وقد يستفاد من كلام بعض العامة ان الاكتفاء بتزكية الواحد هو
مقتضى القياس ويجوز ان يكون هو الوجه في ذلك فظ عدم اعتباره عندنا وقول الاستاد
المص انه قياس الاولوية غير ظ سلمنا لكن المشروط هو قبول الرواية والشرط هو العدالة
المشروط على هذا التقدير لا يكفي فيه الواحد ليلزم مثله في الاخبار بالشرط الذي هو العدالة
بل الذي يكفي فيه الواحد هو نفس الرواية والعدالة ليست شرطا لها والتزكية طريق المعرفة
بالعدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يسمى شرطا واما الثاني فلان الفسق اذا كان علة
التثبت وجب العلم بنفيه حتى ينتفي التثبت وح يتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة
الفسق عن المخبر بذلك الخبر فظ ان العلم بذلك موقوف على الاتصاف بالعدالة اذا عرفت هذا فلو
كانت الاية عامة بحيث يشمل التزكية ايضا لزم التناقض في مدلولها من حيث ان الاكتفاء
في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
عن المخبر به ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد كان مقتضى الاية توقف القبول على
العلم بالانتفاء وهو تناقض ظ فلا بد من حملها على ما سوى التزكية من الاخبار فان قيل هذا
وارد في تزكية العدلين اذ لا علم معه قلنا مقتضى الاية توقف القبول على العلم ويجوز تخصيص
ذلك بدليل من خارج ولا محذور في ذلك بخلاف تزكية الواحد فلانها على ذلك التقدير
تؤخذ من الاية فيجيء المحذور المذكور السابق كذا قيل وانا اقول الظاهر من الاية وجوب التثبت عند
خبر من تثبت له هذه الصفة فهي بنفسها علة في التثبت فلا بد من العلم بانتفائها او
ما يقوم مقامه كالظن فلا يتم ما ذكره ويمكن الاستدلال على الاكتفاء بالواحد في
التزكية بان يقال لما كان خبر العدل يفيد ظن الصدق فلو اخبرنا عدل بعدالة شخص
حصل لنا ظن صدقه بحيث لو اخبرنا بخبر كان الصدق راجحا والكذب مرجوحا

ولاريب

المظنون

ولا ريب انه يحصل لنا بمخالفته الراجح وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر المظنون
واجب كما بين في محله فان قيل يرد عليكم خبر الفاسق قلنا قد اسقط عنا الشارع العمل
بالظن الحاصل من خبر الفاسق واوجب التثبت كما دلت عليه الاية فلم يحصل لنا ظن
الضرر بمخالفة خبره بل نحن امنون منه بل الضرر بقبول خبره فلا يكون الدليل متناولا
له كما لا يخفى وانما قيد المص العدل بكونه اماميا لان غيره لا اعتبار بتزكيته كما لا اعتبار
بجرحه وقد يفهم من المص في بعض تحقيقاته ان تزكية غير الامامي اذا كان عدلا في مذهبه مما
على حد الاعتبار والاعتماد بناء على ان الفضل ما شهدت به الاعداء واما الجرح فلا عبرة به
اذا كان غير امامي ولا يخفى عليك انه كلام خطابي لا دليل عليه يوجب الاستناد اليه وكان في
التصريح بقيد الامامي هنا اشعارا بعدم الالتفات الى ذلك استدل القائل بالتعدد
في التزكية بان التزكية شهادة والشهادة لا يكفي فيها الواحد والجواب منع الصغرى فانها
غير بينة ولا مبينة ولم لا يجوز كانت التزكية كاغلب الاخبار في انها ليست شهادة كالرواية
فانها خبر وليست بشهادة وكنقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي وكاخبار الطبيب باضرار
الصوم للمريض وكاخبار الاجير بايقاع الحج وكاخبار العارف بالقبلة لجاهل العلامات
ونحو ذلك مما لا يحصى سلمنا ذلك لكن نمنع ان الشهادة مط لا يكفي فيها الواحد فان
شهادة العدل الواحد بالهلال مقبولة عند بعض علمائنا بل شهادة المرأة الواحدة في ربع
ميراث المستهل فاندفع كلية الكبرى ايض هذا وقد استدل بان اعتبار المتعدد احوط للبعد
عن احتمال العمل بما ليس بحديث والجواب المعارضة بان اعتبار عدم التعدد احوط للبعد
عن احتمال عدم العمل بما هو حديث المستلزم لتضييع اوامره تع ونواهيه كما لا يخفى واذا
تعارضا اذا اجتمع في واحد جرح وتعديل فلا يخ اما ان ينحصر نفي المعدل في جرح
الجارح او يطلق فان اطلق المعدل كما لو قال انه عدل مط وذكر الجارح سببا في الجرح قدم

قول الجارح مط سواء زاد المعدل على الجارح او ساواه لان الجمع بين قولي العدلين لا يكون الا
بذلك اذ غاية قول المعدل عدم العلم بفسقه والاخبار عن ظاهر حاله لا العلم بالعدم اذ لو قال
ذلك لورد قوله لانه شهادة على النفي والجارح يخبر عن اطلاعه على امر خفي على المعدل لانه
لا يعتبر في المعدل ملازمته في جميع الاحوال فلعله ارتكب الموجب للجرح في بعض الاحوال التي
فارق المعدل فيها ونحو فالعمل بقول الجارح لا ينفي مقتضى التعديل فتقديم الجرح يكون جمعا
بينهما فهو اولى وبالاعتبار احرى وقيل بالتفصيل فان كان المعدل اكثر او اورع قدم قوله والا
فالجارح وان انحصر نفي المعدل في الجرح كما لو قال الجارح انه شرب الخمر ظهر الجمعة وقال المعدل
كان يصلي ذلك الوقت فهنا يتعارضان من غير امكان الجمع بينهما ويجب الترجيح ان كان هناك
مرجح بان يكون احدهما اورع او اكثر ضبطا او عدلا ونحو ذلك فيعمل بالراجح ويترك المرجوح وان
لم يكن هناك مرجح وجب التوقف للتعارض واستحالة الترجيح من غير مرجح فههنا صور اربع الانحصار
في نفي الجرح وله صورتان احديهما تساوي الجارح والمعدل من جميع الصفات ويجب
التوقف الثانية اختلافهما فيقدم الراجح بالاكثرية او الاورعية او نحوهما وعدم الانحصار وله
صورتان ايضا احديهما التساوي كما ذكر ويقدم الجارح هنا بالاجماع الثانية الاختلاف
فالمشهور تقديم الجارح ايض وقيل تقدم المعدل ان كان راجحا باحد الصفات المذكورة
ويظهر من كلام الاستاد المض هنا الميل اليه كما قال والاطلاق متجه اي اطلاق القول بتقديم
الاكثر الاورع وان لم يكن النفي منحصرا متجه وقد نقل العلامة في الخلاصة كثيرا فان ابراهيم
بن سليمان قد جرحه الغضائري وعدله الشيخ والنجاشي والعلامة رجح قولهما على قوله وان
كان لتقديم قولهما وجه ذكرناه في غير هذا الموضع لكن العلامة في النهاية جزم بتقديم
قول الجارح في صورة عدم الانحصار وان كان المعدل اكثر لان وجه تقديم الجارح هنا
اطلاعه على ما لا يطلع عليه المعدل وهذا لا يرتفع بزيادة عدد المعدل هنا واطلاق
تقدم الجارح في القسم الاول غير جيد فان صورة الجرح بما لا يخفى على المعدل والنظر

التعارض

التعارض على ذلك التقدير مثلا اذا جرح الشيخ الطوسي رجلا ظاهرا واطلق النجاشي التوثيق
فانه يبعد القول بخفاء مثل ذلك الجرح عن النجاشي لكثرة اطلاعه على احوال الرجال وقد
يفهم من بعض الاصحاب تقديم قول النجاشي وطرح قول الشيخ في هذه الصورة وفيه بعد
والحق النظر الى مستندهما فان وجد مرجح عمل بمقتضى الترجيح ولا يقدم الجرح على التعديل
من غير مرجح اذ هما متساويان لتساوي مستندهما في الظهور فصل رجال السند
هذا تقسيم الحديث باعتبار سنده والسند هو طريق المتن اي جملة رواته من قولهم
فلان سند اي معتمد وسمي الطريق سندا لاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه
فالاضافة بيانية اذا عرفت هذا فنقول الحديث ينقسم الى صحيح وحسن وموثق وضعيف
لان رجال سنده المتصل الى المعصوم في جميع الطبقات ان كانوا اماميين ممدوحين بالتوثيق
اي نص على مدح كل واحد منهم بالتوثيق فهو الصحيح فخرج المقطوع فانه وان كان رجاله من رجال
الصحيح الا انه ليس جميع رجال سنده الى المعصوم كذلك وخرج بقيد الامامي الموثق وخرج بقيد
المدح بالتوثيق الحسن ثم ان في الاكتفاء بذلك في تعريف الصحيح دلالة على عدم اعتبار قيد
زايد عليه لسلامته من شذوذ وعلة والمراد بالشذوذ مخالفته ما رواه الثقة لما رواه
الناس وبالعلة ما فيه اسباب خفية يستخرجها الماهر في الفن كالارسال فيما ظاهره الاتصال
وليست معرفة ذلك منتهية الى حد القطع بل يكون مستفادة من القراين التي تغلب
معها الظن او يوجب التردد والشك وقد اعتبر بعض العامة في تعريف الصحيح سلامته
عنهما ولم يتعرض اصحابنا لذلك واطلقوا الصحيح فالصحيح عندهم ينقسم الى معلل
وغيره وشاذ وغيره وان رد المعلل كما يرد الشاذ لانه يبقى فرض الظن بوجود الخلل المنافي
وجوده او عدمه مبنا في الصحة وعدم تصريح الاصحاب به ليس تصريحا بعدم اعتباره
ولو قيل قد وضعوا ما اشتمل عليه بانه صحيح قلنا لعله حصول الغفلة وعدم الالتفات

لا عن شعور وقصد لانا نقول لما ذكرت وجه في المعلل دون الثاني وبيانه ان تقسيم الاحاديث
الى الاقسام انما هو باعتبار سنده كما عرفت فالملاحظ فيه من اوصاف السند ما له مدخل
ما في قبول الرواية وعدمها وظاهر ان مناط الصحة اجتماع وصفي العدالة والضبط
في جميع رجال السند وح فالمنافي لذلك عدم اتصاف شيء من رجال السند بهما
ولا ريب ان الشذوذ بالمعنى المذكور مما له تعلق بالمتن لا بالسند اما المعلل فمن حيث
ان الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه من احوال الاسانيد فيه منحصر في القراين
الحالية الدالة على صحة ما في الكتب ولو ظنا ولا شك ان فرض غلبة الظن بوجود الخلل
او تساوي احتمال الوجود والعدم ينافي ذلك كما لا يخفى وانما قلنا ان الطريق الى استفادة
الاتصال منحصر في القراين الحالية لانقطاع طريق الرواية من جهة السماع والقراءة مختصر
واعلم ان للصحيح اطلاقا اخر وهو ما كان رجال طريقه الى واحد معين موصوفين بصفات
رجال الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ارسال او قطع او اشتمال على غير امامي كما تقرر وروى
ابن عمير في الصحيح مع ان الرواية الصحيحة له مرسل وكاجماع العصابة على تصحيح ما يصح
عن عبد الله بن بكير مع انه غير امامي والحق ان ذلك خارج عن الصحيح بهذا الاصطلاح
وتصغيره بالصحة من اهله غير جيد لما فيه من تضييع الاصطلاح ونقض للغرض المطلوب
من تقسيم الخبر الى الاقسام الاربعة فان الغرض من ذلك افراد كل قسم منها باسم ليتميز
عن الاخر وبالجملة ذلك ناش من قلة التامل وبقي كلام طويل الذيل لا يليق بالمقام
وان كان جميع رجال سنده اماميين ممدوحين لا بالتوثيق واما لا بان كانوا كلهم
ممدوحين لا بالتوثيق او بعضا بان كان بعضهم ممدوحا بالتوثيق وبعضهم بدونه
فهو الحسن فخرج ما كان رجال سنده غير اماميين او ما كان واحد من رجاله غير
ممدوح وان كان اماميا قال شيخنا الشهيد الثاني وللحسن اطلاق اخر وهو ما كان
طريقه

طريقه الى واحد معين موصوفين بصفات رجال الحسن وان اعتراه بعد ذلك قطع او ارسال
وعدم مدح يرشد الى ذلك حكم العلامة بكون طريق كتاب الفقيه الى منذر بن جعفر حسنا مع
انه غير ممدوح ولا مقدوح وكذا طريقه الى سماعة بن مهران حسن مع انه واقفي وان كان
ثقة اقول فيه نظر والكلام السابق متوجه هنا ايضا اذ الظاهر من الاصطلاح افراد كل قسم
ليتميز عن الاخر كما عرفت وحكم العلامة بالحسن في هذه الصورة غير مناف للاصطلاح اذ
الغرض بيان حال الطريق الى الجماعة المذكورين لا عنهم كما صرح لفظ الى بل وان وقفت
بلفظه عن كان المراد ما ذكرناه توفيقا بين الكلامين فتدبر وان لم يكن جميع رجال السند
اماميين بل كانوا جميعا غير اماميين او كان بعضهم اماميا وبعضهم غير امامي لكن كان الجميع ممدوحين
فان كان مدحهم بالتوثيق سمي الحديث موثقا بسبب اشتمال رواته على من هو ثقة وان كان
مخالفا وبهذا فارق الصحيح مع اشتراكهما في كون رجال السند ثقات فمعنى قول المصنف لكونهم
غير اماميين اما كلا او بعضا لكن الجميع ممدوحين بالتوثيق وقد يطلق عليه القوي ايضا وقد
يطلق القوي على مروي الامامي المسكوت عن مدحه وقدحه كاحمد بن عبد الله بن جعفر
الحميري وان لم يكن مدح الجميع بالتوثيق بل كان بعضهم اماميا ممدوحا غير موثق وبعضهم
موثقا غير امامي فشيخنا الشهيد الثاني في درايته ادخله في الموثق ايضا حيث عرفه بما دخل
في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل باقيه على ضعف وعبارة
المص على ما ترى خالية عن شمول مثله ثم ان الاقسام الثلاثة للحديث تشترك في اصل القوة
وتترتب فيها على حسب الترتيب المذكور فالاول اقوى من الاخرين والثاني اقوى من الثالث والمراد
ان من عمل بخبر الواحد عمل بالصحيح قطعا لعدم المانع حيث ان رواته عدول صحيحي العقائد

ولا مقدوح بدل

واما الحسن ففي العمل به خلاف ناش من ان شرط العمل والقبول بثبوت العدالة او انتفاء الفسق وقد
عرفت في ذلك وكذا العمل بالتوثيق فان فيه خلافا ناشيا من ان فساد العقيدة هل يجامع
العدالة ام لا وقد عرفت ان العامل بالقسمين الاخيرين يجعل الضعيف ما عدا الاقسام الثلثة
المذكورة اي ما اشتمل سلسلة رواته على مجروح بالفسق او فاسد العقيدة غير موثق او
مجهول الحال وان كان الباقي من رجال الاحد من رجال تلك الثلثة لان الحديث يتبع اخس اوصافه
برجاله ومن لم يعمل بالاخير لما عرفت من ان فساد العقيدة ينافي العدالة يجعل الضعيف
ما سوى الاولين اعني الصحيح والحسن فيكون شاملا للموثق ايضا وانحاء التحمل اي تحمل الحديث
في هذا الزمان تحقيق باحد امور ستة الاول السماع من لفظ الشيخ املاء عليه من حفظه
او كان من كتابه الثاني القراءة على الشيخ وقد يسميها اكثر المحدثين عرضا لان القارئ
يعرضه على الشيخ ولا فرق في هذا النحو بين كون القراءة من حفظ الراوي او من كتابه
الثالث السماع بقراءة الغير على الشيخ على الوجه السابق بحضوره وهو يسمع القراءة
الرابع اجازة الشيخ له وهي تكون على اضرب الاول ان يجيز معينا لمعين كاجزتك كتاب
التهذيب وهذا اعلى انحاء الاجازة الثاني ان يجيز غير معين لمعين كاجزتك مسموعاتي
ونحو مما يتعين له روايته مما يثبت عنده انه من مسموعاته الثالث ان يجيز معينا لغير
معين كاجزت كل احد اولاهل زماني الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت
كل احد مسموعاتي الخامس اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد ويترتب في القوة كالحال
المناولة وهي اما مع الاجازة كان يدفع اليه الشيخ اصل سماعه او مقابلا له
ويقول له هذا سماعي او روايتي من فلان فاروه عني واجزت لك روايته

عنى

١٣١

عني او بدون الاجازة كان يناوله الكتاب ويقتصر على هذا سماعي فلا يجوز له الرواية عند الاكثر وقيل
بجوازها والا صح جواز الرواية مع الاشعار بالاذن ونفي بعد الجواز والله المص بنفي اصول — ر قواعد الاخبار
الاخبار والمص في بعض رسايله وعبارة المص هنا شاملة لذلك السادس المكاتبة
وهي ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخطه او بامره وهي ايضا اما مع الاجازة ومجردة
عنها وقد اختلف في الثانية والاكثر على صحتها اذا عرفت ذلك فنقول النحو الاول من التحمل على السماع
من الشيخ ارفع انحاء التحمل واعلاها لان الشيخ اعرف بوجود ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة
النبي ص واحد الائمة عليهم السلام وقد سمعوا الناس والتاسي بهم عليهم السلام في ذلك
اولى ويدل على اولويته بعض الاحاديث الصحيحة من طرقنا ولان السامع اربط جنانا
واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع ومع قصد الشيخ بقراءته اسماعه
فقط او مع غيره فلا خلاف لاحد في ان السامع يجوز له ان يقول حدثني او اخبرني او انبانی او
سمعته يقول وان لم يقصد اسماعه قال حدثني واخبرني لا يضيفه الى نفسه المشعر بالقصد — قال مز
ولا قصد ويجوز ان يقول سمعته لكن لا على وجه الرواية والسند ان الاوسط غير روح واما — والحديث
القراءة على الشيخ مع سماعه وعدم انكاره وليس هناك امر يوجب السكوت من اكراه
او غفلة او غيرهما فهي صحيحة معتبرة اتفاقا عند المحدثين وان خالف فيها بعض الظاهرية
فمنع منها ولا اعتبار به لشذوذه ولانه يفهم منه عرفا تقريره وانه تصديق بها والنص
في كونه الهام التصحيح وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة لكنهم اختلفوا في انها
مساوية للسماع من لفظه في المرتبة او دونه فالاشهر الثاني وقيل بالاول واليه ذهب
علماء الحجاز والكوفة لتحقق القراءة في الحالين مع سماع الاخر وقيام سماع الشيخ مقام

قراءته في مراعاة الضبط وقد ورد به حديث عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قال اقرأ على العالم او قراءة العالم عليك سواء وقد ينقل عن بعضهم ان هذا القسم اعلى من الاول ولا دليل يعتبر عليه يستند اليه والعبارة عن هذه الطريقة قرأت على فلان او حدثنا قراءة عليه او اخبرنا كذلك واما حدثنا او اخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة فالمشهور المنع لان الشيخ لم يحدث ولم يخبر وان اقر وقيل بجوازه ان تقريره به قائم مقام التحديث والاخبار روايتنا قراءة الغير على الشيخ مع سماعه فهي كقراءته نفسه في الخلاف والتعبير ومعنى قول المص ومع تابيد اقواها ان السماع مع القراءة على الشيخ بنفسه او قراءة غيره بحضوره اقوى اقسام التحمل لانه لا خلاف في صحتها فكانتا اقوى الاقسام واما البواقي فهي ادنا الاقسام لوقوع الخلاف فيها فظهر ان انحاء التحمل مترتبة في القوة فالاول اقوى ثم الثاني ثم الثالث الى السادس وقد بينا ذلك وقد بقي فيه تكرار فان قوله اولها اوليها الجاه صريح في الترتيب ويمكن رفع التكرار بادنى نظر فتامل ثم يزاد سابع وهو الوجادة قد يزاد على الستة انحاء المتقدمة قسم سابع وهو الوجادة بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع من الموثوق بعربيتهم وهي عبارة عن ان يجد الانسان احاديث بخط راويها او في كتابه المروي له معاصرا كان او لا من غير اتصال على احد الانحاء المتقدمة ثم ان الرواية على هذا الوجه مما اجمع الفريقان على منعها واما العمل بها على هذا النحو ففيه قولان وان يرد المص ذلك بلفظ قد ليشعر بذلك وهنا قسم اخر ولم يذكره المص وهو الاعلام بان يعلم الشيخ ان هذا الكتاب روايته او سماعه مقتصرا عليه من دون اجازة في روايته وتقرب من المناولة المجردة والكلام فيه كالكلام فيها وقد عرفتها فتبصر ولا عمل بالمرسل

لا مع ظن

ولا عمل بالمرسل الا مع ظن عدم اه المرسل من الحديث ما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها كما اذا صرح بذلك او تركها عمدا او سهوا او ابهمها كبعض اصحابنا او واحد هذا هو المعنى العام له وقد يخص بعدم ذكر الواسطة وقد اختلف في العمل به فقيل يعمل به مطلقا وهو مذهب اكثر العامة وقيل لا مطلقا وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض العامة وقيل انما يعمل به اذا تقوى بفحوى كتاب او سنة متواترة او دليل عقل او قبول بين الاصحاب او انضم اليه ما يوكده كان روي بطريق اخر مسندا وان لم يكن صحيحا فيكون كالشاهد له اذ لو كان صحيحا كان العمل به لا بالمرسل واختار المص هنا تبعا لبعض الاصحاب انه لا يعمل به الا اذا ظن ان مرسله يتحرز عن الارسال عمن هو مجروح ولا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى والبزنطي فانه قد علم من حال هؤلاء الاجلاء انهم لا يرسلون الا عن ثقة ومن هذا القبيل سعيد ابن المسيب عند الشافعي فانه يقبل المرسل مطلقا لان شرط قبول الرواية عدالة الراوي المتوسط بيننا وبين المعصوم وهي غير معلومة مع الارسال كما لا يخفى بخلاف ما اذا كان هناك ظن بانه لا يرسل الا عن الثقة فانه يكون كالتصريح بذكر الراوي فكان كالمسند في وجوب القبول للعلم بكون الواسطة ثقة ولا يقدح روايته احيانا عن غير الثقة لان المنقول انه لا يرسل الا عن ثقة لا انه لا يروي الا عن ثقة وليس الحكم بالاول مستلزما للثاني اقول هذا الكلام لا يخلو من ضعف وفي تحقيقه نظر فان الظن بعدم الارسال الا عن الثقة ان كان مستندا الى استقراء احاديثه ووجدان المرسل عنه ثقة فهذا في الحقيقة مسند والعمل انما هو بالمسند لا بالمرسل وان كان مستندا

قراءته في مراعاة الضبط وقد ورد به حديث عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقرأ على العالم او قراءة العالم عليك سواء وقد ينقل عن بعضهم ان هذا القسم اعلى من الاول ولا دليل يعتبر عليه يستند اليه والعبارة عن هذه الطريقة قرأت على فلان او حدثنا قراءة عليه او اخبرنا كذلك واما حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة فالمشهور المنع لان الشيخ لم يحدث ولم يخبر وان اقره وقيل بجوازه لان تقريره به قائم مقام التحديث والاخبار وانما قراءة الغير على الشيخ مع سماعه فهي كقراءته نفسه في الخلاف والتعبير ومعنى قول المص ومع تلاه اقواها ان السماع مع القراءة على الشيخ بنفسه او قراءة غيره بحضوره اقوى اقسام التحمل لانه لا خلاف في صحتها فكانت اقوى الاقسام واما البواقي فهي ادنى الاقسام لوقوع الخلاف فيها فظهر ان انحاء التحمل مترتبة في القوة فالاول اقوى ثم الثاني ثم الثالث الى السادس وقد بينا ذلك وقد يبقى فيه تكرار فان قوله اوليها الجاه صريح في الترتيب ويمكن دفع التكرار بادنى نظر فتامل قد يزاد سابع وهو الوجادة قد يزاد على الستة انحاء المتقدمة قسم سابع وهو الوجادة بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع من الموثوق بعربيتهم وهي عبارة عن ان يجد الانسان احاديث بخط راويها او في كتابة المروي له معاصرا كان او لا من غير اتصال على احد الانحاء المتقدمة ثم ان الرواية على هذا الوجه مما اجمع الفريقان على منعها واما العمل بها على هذا النحو ففيه قولان وايراد المص ذلك بلفظ قد يشعر بذلك وهنا قسم اخر ولم يذكره المص وهو الاعلام بان يعلم الشيخ ان هذا الكتاب روايته وسماعه مقتصرا عليه من دون اجازة في روايته ويقرب من المناولة المجردة والكلام فيه كالكلام فيها وقد عرفتها فتبصر ولا عمل بالمرسل

لا مع ظن

ولا عمل بالمرسل الا مع ظن عدمه اه المرسل من الحديث ما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها كما اذا صرح بذلك وتركها عمدا او سهوا او ابهمها كعن بعض اصحابنا او واحد هذا هو المعنى العام له وقد يخص بعدم ذكر الواسطة وقد اختلف في العمل به فقيل يعمل به مطلقا وهو مذهب اكثر العامة وقيل لا مطلقا وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض العامة وقيل انما يعمل به اذا تقوى بفحوى كتاب او سنة متواترة او دليل عقل او قبول بين الاصحاب او انضم اليه ما يؤكده كان روي بطريق اخر مسندا وان لم يكن صحيحا فيكون كالشاهد له اذ لو كان صحيحا كان العمل به لا بالمرسل واختار المص هنا تبعا لبعض الاصحاب انه لا يعمل به الا اذا ظن ان مرسله يحترز عن الارسال عمن هو مجروح ولا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى والبزنطي فانه قد علم من حال هؤلاء الانجال انهم لا يرسلون الا عن ثقة ومن هذا القبيل سعيد ابن المسيب عند الشافعي فانه يقبل المرسل مطلقا لان شرط قبول الرواية عدالة الراوي المتوسط بيننا وبين المعصوم وهي غير معلومة مع الارسال كما لا يخفى بخلاف ما اذا كان هناك ظن بانه لا يرسل الا عن الثقة فانه يكون كالتصريح بذكر الراوي فكان كالمسند في وجوب القبول للعلم بكون الواسطة ثقة ولا يقدح روايته احيانا عن غير الثقة لان المنقول انه لا يروي الا عن ثقة لا انه لا يروي الا عن ثقة وليس الحكم بالاول مستلزما للثاني اقول هذا الكلام لا يخلو من ضعف وفي تحقيقه نظر فان الظن بعدم الارسال الا عن الثقة ان كان مستندا الى استقراء احاديثه ووجدان المرسل عنه ثقة فهذا في الحقيقة مسند والعمل انما هو بالمسند لا بالمرسل وان كان مستندا

بروي الا

حسن الظن به فانه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في العمل به وان قيل هناك اجماع
على قبول رواية المرسلة قلنا لا نسلم الاجماع وتفصيل المقام ان علماء الرجال قالوا في
ترجمة ابن ابي عمير انه حبس اربع سنين وان اخته دفنت كتبه حتى هلكت وتلفت
فحدث من حفظه ومما كان سلف له في ايدي الناس قال النجاشي فلهذا اصحابنا
يسكنون الى مراسيله ولا يخفى ان ذلك لا يصلح علة للسكون الى الرواية وكيف
وهو انما يروي عن رجال ومنهم من هو ضعيف قد طعن الاصحاب فيه فمع الارسال
يحتمل ان يكون هو ذلك ومن هنا يظهر التلازم بين المقدمتين قال المحقق في المعتبر
في بحث سنن الطهارة ولو قيل ان مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك لان
في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم انتهى وهو
ظاهر في عدم حصول الاجماع على ذلك ولو قيل اين معلومية ذلك من قوله لقلنا انه
لم يصرح بانه لا يرسل الا عن ثقة على انه لو صرح هو نفسه بانه لا يرسل الا عن ثقة
لا يمكن التوقف من حيث انه يجوز ان يكون ثقة عنده ولو اظهره لنا كان على خلاف
ذلك واصالة عدم الجرح مع ظهور تزكيته غير كاف في هذا المقام انه لا بد من التجسس عن
حال الرواة على وجه يظهر به احد الامور الثلاثة من الجرح والتعديل وتعارضهما حيث
يمكن وبالجملة الذي تقتضيه النظر الصحيح عدم الفرق بين المراسيل مطلقا في عدم القبول
لعموم الدليل وان ما ذكره في ابن ابي عمير مجازفة لا يعلم مستندها المطلب الثالث
في الاجماع اه فرغ من الكتاب والسنة فاراد ان يبحث عن الاجماع والاجماع في

فحدث

ذكروه

اللغة

اللغة يطلق على العزم ومنه قوله تعالى واجمعوا امركم وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من
الليل ويطلق على الاتفاق ومنه قولهم اجمع القوم على كذا بحقيقة اجمع صار ذا جمع كالبن
والتمر وفي الاصطلاح وقد اختلف في تحديده فقيل انه اجماع المجتهدين من هذه
الامة في عصر على امر فقولنا من هذه الامة ليس قيدا احترازيا عندنا معاشر الامامية
بل لو اسقطناه من التعريف لم يكن مضرا بناء على ما نعتقده من ان زمان التكليف
مطلقا لا يجوز خلوه عن المعصوم لانه لطف وهو واجب عليه تعالى فالاجماع من كل عصر سواء
كان من امة نبينا محمد صلى الله عليه وآله او امة غيره من الانبياء السابقين لا يكون خطاء وقد نبه
الاستاد المصنف على ذلك في بعض الحواشي واما مخالفونا فقد احتجوا به اجماع المجتهدين
من الشرايع السابقة لتجويزهم الخطاء عليهم وجعل العصمة عن الاجتماع على الخطاء مخصوصا
بامة نبينا صلى الله عليه وآله والمراد قولنا في عصر حال من المجتهدين اي اتفاق المجتهدين
الكائنين في عصر قلوا او كثروا وتذكر كما فعل صاحب المنهاج يخل بالتعريف للزوم عدم انعقاد
الاجماع ح الى الان يكون حذف فيه لظهوره والمراد بقوله على امر ما يعم الامر الشرعي وغيره حتى
يجب على المجتهدين في امر الحرب ونحوه ويرد عليه ان تاركا اتباع الاجماع على شيء ان
انتم كان شرعيا والا فلا معنى لوجوب اتباعه وزاد بعضهم تقييد الامر بالشرعي وبعضهم
قيد الامر بالديني الاجتهادي بحيث يحصل به ما لم يمكن فيخرج عنه الديني والديني القطعي
من العقلي والحسي وكذا اللفظي من الحسي الماضوي الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به
اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ
لا دخل للاجتهاد فيه هذا والتعريف المذكور لمن لم يشترط في حصول الاجماع انقراض
عصر المجمعين واما من شرط ذلك فيزيد على التعريف قيدا آخر هو الى انقراض

اتباع

قبل
من بعد [illegible]

الى عرف هكذا انه اجماع المجتهدين
من هذه الامة في عصر على امر الى انقراض
عصر المجمعين

عصر المجمعين لم يخرج عنه اتفاقهم اذا رجع بعضهم والانسب في تعريف الاجماع على مذهب
علمائنا الامامية القائلين بان المعصوم لا يقول بالحكم عن اجتهاد كما سنبينه بالدليل
القاطع تبديل المجتهدين في التعريف السابق برؤساء الدين ليرجع التعريف
الى انه اجتماع رؤساء الدين في عصر على امر فان قلت التعبير بالانسب قد يعطي كون
التعريف الاول مناسبا على مذهبنا ايضا وليس كذلك لما ذكرت قلت اجتماع المجتهدين
في بادي النظر لازم لكن بعد التفحص والاستقصاء يظهر للمتتبع دخول المعصوم
في جملتهم فانا انما نعلم ان قول المعصوم داخل بسبب اجتماع المجتهدين الكاشف عن دخول
قوله ع فكل من التعريفين على مذهبنا صحيح ولكن الثاني انسب كذا في الحاشية وحجيته
عندنا اه قد ثبت عند معاشر الامامية بالادلة العقلية القاطعة ان زمان التكليف
لا يخلو من امام معصوم عن الخطاء حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله في الاحكام الشرعية وح
فمتى اجتمعت الامة على قول كان قوله داخلا في جملة اقوالها فانه سيدها ورئيسها
وكان ذلك الاجماع حجة لاشتماله على قول المعصوم الذي لو انفرد كان هو الحجة فعلى
هذا فحجية الاجماع عندنا لكشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم لا انه حجة في نفسه من
حيث هو ومن هنا يظهر ان المدار في حجية الاجماع على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين واكثرهم لا سيما اذا كان اصلهم
ونسبهم معروفا قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام قول المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو كان في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل لاعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتكلم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة
من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى
وهو جيد فان قيل واي فائدة في الاجماع عندنا معاشر الامامية لاعتبار العلم بدخول

فلا تغتر
سدر

المعصوم

١٣٣

المعصوم وقوله كاف في الحجية قلنا قد يتصور الفائدة حيث لا يعلم المعصوم بعينه لكن يعلم
دخوله لا بعلم اصله ونسبه في جملتهم فانا نحكم بالحجية هناك للعلم بدخوله في جملتهم واستناد
قوله بين اقوالهم وان كنا لا نعلمه على الخصوص هذا ما نقوله لمعاشر الامامية واما مخالفونا
العامة فحيث لم يعتبروا دخول المعصوم في ذلك احتاجوا الى بيان حجيته فاستدلوا
عليها بوجوه الاول اجماع السلف المتقدم من العلماء على ان مخالف الاجماع مخطئ
قطعا والعادة تقتضي بان اجماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء على ذلك من غير
ثبوت قاطع تقتضي حقيته وتخطئة مخالفه مما يمتنع عادة واذا كان كذلك كان الاجماع
حجة لا يقال هذا اثبات حجية الاجماع بالاجماع وهو دور لانا نقول المراد ان اجماع العلماء
السابقين على مثل ذلك يمتنع عادة ان يكون الا عن نص دال عليه فالذي يثبت به
حجية الاجماع هو ذلك النص الذي دل عليه ذلك الاجماع وثبوت ذلك الاجماع و
دلالته على وجود نص قاطع على ذلك ليس موقوفا على حجية الاجماع بقي شيء وهو انه لو تم
ما ذكرتم من كون الاجماع العلماء دليلا على وجود القاطع لكفى ذلك في اثبات
الحكم فاي حاجة الى توسيط حجية الاجماع ويمكن ان يجاب بان الحاجة الى ذلك كون
الاجماع كاشفا عن وجود نص وان لم نعلمه بخصوصه فمتى حصل الاجماع حصل لنا
العلم بوجود نص وهو مظنة بحصوله وكاشف عن ثبوته بحيث اغنانا عن تحصيل معرفته
على الخصوص الثاني قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الدلالة انه تع جمع
بين مشاقة الرسول اي مخالفته المحرمة قطعا وبين اتباع غير سبيل المؤمنين
في ترتيب الوعيد بقوله نوله ما تولى ونصله الاية الاية فيكون اتباع غير سبيل

المشاقة

المؤمنين محرما والا لما جمع بينهما وبين المشاقة المحرمة قطعا في ترتب الوعيد للامتناع

ترتبه على المباح وليس متابعة غير سبيلهم الا المخالفة قولهم وفتواهم في حكم فيكون اتباع

سبيلهم اي قولهم او فتواهم واجبا اذ لا خروج عن القسمين فاذا حرم احدهما وهو

اتباع غير سبيلهم وجب الاخر وهو اتباع سبيلهم لان سبيله وغيره نقيضان فاذا لم يكن كذلك

يلزم ارتفاع النقيضين فان قيل يجوز ان يكون المجموع بما هو مجموع مرتب عليه الوعيد قلنا

المشاقة وحدها كافية مستقلة في ترتيب الوعيد فلا حاجة الى ضم مخالفة سبيل المؤمنين

وفيه نظر فان المشاقة وان كانت مستقلة في ترتب الوعيد الا انه يجوز ان يكون

المراد ان اتباع غير سبيل المؤمنين ليس مترتبا عليه الوعيد مطلقا بل اذا ضم الى مشاقة

الرسول دون العكس حتى يقولوا انها مستقلة في ترتب الوعيد من غير ضم فلا يتم الاستدلال

فان دفع بان الاصل كون كل منهما مستقلا في ترتب الوعيد منعنا كون الاصل ذلك

وهل هو الا مثل قولك من دخل وجلس فله درهم فان القياس يقتضي ان لا يستقل شيء

منهما بترتب الجزاء عليه الا ان هناك وجد ما يدل على استقلال الاول بل للثاني

فيبقى عدم استقلال الثاني بدون الاول على ما كان وايضا القيد المعتبر في

المعطوف عليه اعني تبين الهدى معتبر في المعطوف ايضا فيكون المخالفة المحرمة

في اتباع غير سبيل المؤمنين انما هي بعد تبين الهدى ومن الهدى سند الاجماع

فلا يكون المخالفة مطلقا محرما كما هو مطلوبكم وايضا سبيل المؤمنين يحتمل ان يكون

المراد منه سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في التاسي به او في ما

صاروا به مؤمنين وهو الايمان ونحو ذلك من الوجوه وهل يثبت مثل هذا

الاصل

١٣٤

الاصل المعظم بمثل هذه وايضا سبيل المؤمنين هو دليل الاجماع لاتفاقهم لانه

لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق الشيء فليحمل على اقرب المجازات وهو الدليل لكمال

المناسبة بينهما وح يجب التمسك بدليل الاجماع لا بالاجماع نفسه وهو خلاف

مطلوبكم وايضا يجوز ترك الاتباع راسا وانما يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين

وجوب اتباع سبيلهم لو لم يكن بينهما واسطة هو الترك راسا فان قيل الترك

متابعة لغير السبيل قلنا المتابعة الاتيان بفعل مثل ما فعل الغير لاجل انه فعل الغير

ولا كذلك الترك الثاني الثالث قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء

على الناس وجه الدلالة ان الوسط بمعنى الخيار لان الوسط من كل شيء عدله

كما ثبت في اللغة ولقوله عليه السلام خير الامور اوسطها فقد اخبر تع عن هذه

الامة بالخيرية والعدالة وحينئذ يكون معصومة عن الخطاء قولا وفعلا صغيرة و

كبيرة اذ من عدله الله تع يكون معصوما البتة فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما

اتصفوا بالخيرية والعدالة وذلك مناف لتعديله تع لهم واذا لم يقدموا على شيء

من المحظورات وكانوا معصومين عن الخطاء وجب ان يكون قولهم حجة فان

قيل على هذا يلزم ان لا يكون في هذه الامة خطاء ولا عصيان والامر بخلافه قلنا

عند اجماعهم يكون الامر كذلك لانهم من حيث انهم امة مجمعون على هذا لا

لا خطاء فيهم ولا عصيان وفيه نظر فانه تع حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء

على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما يكون في الاخرة فلا يجب عدالتهم الا فيها

لانها انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة

سلمنا ان المراد العدالة مطلقا لكن لم قلتم انها تدل على انها تستلزم على ان قولهم مطلقا

وخياره

المحظورات

حجة وانما تدل على ان شهادتهم مقبولة وحكمهم عن الاجتهاد ليس شهادة وايضا
الاتصاف بالعدالة يكفي فيه الاجتناب عن الكبائر واما الصغيرة فيجوز وقوعها مع
تحقق العدالة فيحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه صغيرة وهو خطاء قطعا ومع
هذا لا يقدح في خيريتهم وعدالتهم فان قلتم المجمعون مصرون على ما اجمعوا
عليه فلو كان خطاء كان اصرارا على الخطاء المنافي للعدالة قلنا قد لا يطلعون
على كونه خطاء كما اذا اجمعوا على الحكم من اجتهاد فانكم تجوزون ذلك ومثله
مما يقع فيه الخطاء وليس مضرا في العدالة انما المضر الاصرار مع الاطلاع عليه
الرابع ما تواتر معنى من قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء الدجال ونحو ذلك من الاخبار التي لم تزل
ظاهرة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا من غير ان يدفعها احد من اهل النقل
من سلف الامة او خلفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه
وان لم يكن شيء من احادها متواترا الا ان التواتر حاصل من المجموع لانا نجد انفسنا
مضطرين الى العلم بمضمونها كما نحن مضطرون الى العلم بشجاعة علي عليه السلام
وسخاوة حاتم ونحو ذلك فيكون اجماعهم حجة وسيجيء في اخر البحث ما يدل على
ان هذه الاحاديث تدل على ان زمان التكليف لا يخلو عن معصوم من الخطاء
في جميع احكامه لا على ما زعموه فتدبر وليس السكوت رضاه اذا قال بعض
مجتهدي العصر بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له فان كان بعد تقرر
المذاهب فليس بحجة اجماعا وان كان في اثناء الخلاف فالمشهور بين اصحابنا
انه ليس باجماع وبه قال بعض مخالفينا لان الاجماع هو الوفاق لا عدم العلم بالخلاف
وهل هو حجة الاصح العدم لان السكوت يحتمل لكون الساكت مذهبه ان كل مصيب

اي كل مجتهد

اي كل مجتهد مصيب وح فما سكت عن النكير وقد يكون لكونه صوابا من القايل وان لم يكن صوابا
عنده وايضا يحتمل ان يكون السكوت للتوقف في ذلك لتعارض الادلة وايضا يحتمل ان
يكون للتمهل بان لا يكون الساكت قد اجتهد في تلك المسئلة فتمهل ان ينظر فيها
او ان يكون قد اجتهد فيها مرة وتمهل لتجديد النظر مرة اخرى لينظر هل يخالف
اجتهاده قوله فينكر عليه اولا وايضا يحتمل ان يكون عدم الانكار تقية لخوف من فتنة تنشاء
من انكاره عليه او يكون عدم الانكار لظن ان غيره ينكر عليه فاكتفى بذلك الى غير
ذلك من الاحتمالات وقد اجيب بان ذلك خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت
في موضع الانكار كما قال معاذ لعمر حين امر بجلد الحامل ما جعل الله عليك في بطنها
ونحو ذلك وفيه نظر فانا لا نسلم كون ذلك عادة لهم كما يظهر لمن تتبع احوالهم
سلمنا عدم سكوتهم في محل الانكار لكن لا يلزم منه رضاهم بذلك القول لجواز ان
يكون السكوت لغير الرضى من الوجوه كما بينا ودعوى كونها ايضا خلاف الظاهر غير
مسموعة واعلم ان الشهيد في الذكرى استظهر حجيته بذلك مع عدم تمسك ظاهر
من حجة نقلية او عقلية نظرا الى ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
قال ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وانت خبير بما في هذا الكلام
من الضعف فان العدالة انما تمنع من تعمد الافتاء بغير ما يظن كونه دليلا و
ليس الخطاء بما يتون على الظن وجزو للمركب بطل اه اذا اختلف اهل العصر
على القولين غير متجاوزين عنهما واستقر خلافهم فهل يجوز لمن بعدهم احداث
قول ثالث وتفصيل الكلام ان كل مسئلة اشتمل على موضوع كلي فالحكم فيها اما
بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقين فاذا
اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلاثة بان قال بعضهم بالايجاب

الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقتسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالاقتسام و استقر
مذاهبهم فهل يجوز لمن بعدهم ان يحدث قولا ثالثا ومثاله النية في الطهارات الثلث
التيمم والوضوء والغسل قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بعدم الاعتبار
راسا قول ثالث وقد اختلفوا في جوازه فاصحابنا الامامية قاطبة على عدم جواز ذلك مط اي
سواء رفع مجمعا عليه ام لا والوجه في ذلك ظ فان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على
قول المعصوم كما بينا فاذا اختلف الامة على قولين فحينئذ كان قول المعصوم داخلا في
احدهما قطعا فيكون الحق مع احدهما ويكون الثاني باطلا قطعا فما ظنك بالثالث الذي
هو اولى بالبطلان واما العامة فقد اختلفوا في ذلك فالاكثر منهم وافقنا في المنع من احداث
الثالث مط والاقل على الجواز مط ومحققوهم على التفصيل فان رفع مجمعا عليه
كان غير جائز والا فجائز ولم يذكر الاستاد المصنف اقوالهم الا القول الثالث لان القول
الاولين من ههنا فاكتفى بعدم ذكره والثاني نادر جدا كذا في الحاشية المانعون
مط قالوا اتفق الامة على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل مخالف للاجماع
فلا يجوز والجواب المنع من اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول الذي ليس
قولا بعدم شيء من ذلك الامثال الواقعة التي لا حكم معينا للسابقين فيها ثم يحصل
بعد ذلك الاجماع على قول محدد ولا يلزم انه خلاف الاجماع المجوزون مط قالوا
اختلافهم على قولين يدل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى
اليه فيجوز احداث الثالث بدو الجواب ان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد
اذا لم يكن هناك اجماع مانع فانهم اذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت
المسئلة اجتهادية فاذا اجمعوا على الثالث لم يبق اجتهاد وههنا قد استقر كلامهم على
قولين فلا يجوز الثالث المفصلون قالوا اذا رفع مجمعا عليه كان مخالفة للاجماع
فلا يجوز بخلاف ما اذا لم يرفع مجمعا عليه فانه لم يخالف اجماعا فيجوز اذ لا مانع سواه

فالاكثر منهم

ولد امثلة منها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل عدتها ابعد الاجلين
وقيل بالوضع فقط فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع رفع للاجماع ومنها ما ذكره الاستاد
المصنف ورد البكر مجانا فان الامة في الجارية البكر اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا
سابقا على قولين احدهما عدم جواز الرد والاخر جواز الرد مع اداء ارش النقصان
وهو التفاوت بين كونها بكرا او ثيبا فالقول برده مجانا يرفع ما اتفق عليه الامة حيث
لم يعمل شيء من القولين في شيء وان لم يرفع مجمعا عليه كان جائزا لانه لم يخالف
اجماعا ولا مانع سواه فجاز ومثاله فسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة وهي في الزوج
الجب والعنن والبرص والجذام والجنون وفي الزوجة الثلاثة الاخيرة مع الرتق والقرن
فان الامة فيها على القولين احدهما الفسخ في كل واحد منها والاخر عدم الفسخ بشيء
فالقول بالفسخ في البعض دون البعض غير رافع لما اجتمعت عليه الامة بل هو وافق كل
من القولين في شيء هكذا قالوا ويرد عليهم ان هذا القول الثالث رافع لما اجتمعت عليه
الامة فان القائلين بالايجاب الكلي يبطلون القول بالسلب الجزئي وكذا القائل بالسلب
الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي فالقول بالسلب الجزئي والايجاب الجزئي رافع لما
اتفق عليه الامة غير موافق لها في شيء من القولين فان قيل عدم قول الامة بالتفصيل
ليس قولا بعدمه قلنا الاجماع على عدم جواز نقيضه فيكون القول بنقيضهما قولا رافعا
لما اجمعوا عليه كذا ذكر في الحاشية والمثال الحق في ذلك مسئلة الابوين والزوج
او الزوجة فان الامة فيها على قولين احدهما ان للام ثلث الكل فيهما والاخر ثلث الباقي
فالقول بثلث الكل في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة غير رافع لما اجتمع عليه بل موافق كل

على الحكم اجماع م

من القولين في تتمة موت الشطرين اه اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم مات
اصحاب احد القولين وبقي اصحاب القول الاخر كان قول الباقين حجة لان موت اصحاب
احد القولين كاشف عن ان الحق مع الباقين وانهم هم المصيبون دون الاخرين وهذ
على اصولنا معاشر الامامية ظ فانا نمنع من جواز خلو الزمان عن المعصوم فيكون
موت احد الشطرين كاشفا عن ان قول المعصوم مع الباقين فيكون قولهم حجة
يجب اتباعه والمراد من الموت ما يشتمل الكفر ايض فانه لو كفر احد الشطرين لكان
الحكم كك اما مخالفونا العامة فبعضهم وافقنا في كون قول الباقين حجة ع
عليه بانه قول كل الامة وبعضهم خالف في ذلك واستدل بان قول الباقين
قول من قد خالفه بعض اهل العصر فلم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت
بموت صاحبه د نعم ظ ودخول المعصوم اه هل يجوز تعاكس الطائفتين
على القولين بان يرجع كل منهما عن قوله الى قول الاخرى ام لا اصحابنا الامامية مطبقة
على عدم جوازه واما العامة فاكثرهم على الجواز ووجه ذلك ظ على اصولنا فان المعصوم
مع احدى الطائفتين وداخل في احديهما ويمتنع رجوع المعصوم عن قوله وايض قوله عليه السلم
لا يجتمع امتي على الخطا يدل على عدم جواز التعاكس بيان ذلك ان اللام في الخطا
ليست للعهد الخارجي لعدم سبق شيء يصلح للعهد به فهي اما للعهد الذهني
او للاستغراق او الجنس وحملها على احد الاولين انما يكون عند قرينة تدل عليه
كما هو مبين في محله ولا قرينة فتعين ان يكون للجنس فيكون المعنى انتفاء هذا الجنس
عن الامة واذا ثبت هذا فلو تعاكس الطائفتان في القولين المتخالفين فاحدهما

اما صوبا

اما صوبا او خطاء فان كان خطاء تثبت الاجماع على الجنس وان كان صوابا فقد عدل كل
عن الحق الى غيره واختلف المحل فيكون اجماعا على الخطاء المنفي لا يقال المنفي الاجتماع كل الامة على
الخطاء لا بعضها لانا نقول يلزم الاجتماع على الخطاء من الكل لتحققه في كل واحد من
الطائفتين واعلم انه بما ذكرنا من دليل عدم جواز التعاكس يمكن ان يستدل على عدم
جواز خلو الزمان عن مصيب في احكامه معصوم عن الخطاء ليلزم منه عدم
جواز خلو الزمان عن المعصوم كما هو مذهبنا معاشر الامامية وذلك لانه اذا لم يكن
المصيب موجودا في عصر من الاعصار بل كل واحد من اهل ذلك العصر مخطئا في مسئلة مثلا
وان كان محقا في غيرها يلزم اجتماع الامة كلها على جنس وهو منفي بالدليل السابق فان
قيل ليس هذا اجتماعا على الخطاء وانما هو ان يجتمع الجميع على خطاء واحد وليس فليس
قلنا خطاء كل منهم في شيء موجب لاتصافه بالخطاء في الجملة فلو كان الجميع كك لزم
اتصافه بالخطاء في الجملة وليس هذا الا اجتماع على جنس الخطاء وقد نفي بالحديث
فتعين عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم ومما يؤيد ذلك قوله ص لا تزال طائفة من
امتي على الحق حتى تقوم الساعة فانه صريح في ان الحق ثابت مع طائفة من امته غير
عنها وليس ذلك الا من عصم من الخطاء في جميع عمره لانه لو اعتراه الخطاء في بعض
الاحوال لم يكن ثابتا على الحق دائما وهو ينافي منطوق الحديث فان قيل هذا الحديث
لا يدل الا على وجود الحق في امته ص دائما وهو قد يكون بان يكون في بعض الاحوال مع
فرقة وفي بعضها مع اخرى وهكذا فاين الدلالة على ما تقول قلت الحديث يدل
على ان طائفة من امته ص دائما على الحق واذا لم يكن معصوما في جميع احكامه لم
يوجد تلك الطائفة لوقوع الخطاء من كل واحد منهم في الجملة فلا يكون طائفة على الحق

الامة

مخطيا

ان مبنى الحديث ان اثبت عصمة من الامة لا يجتمع على الخطاء منه

واعلم ان الفخر الرازي في المحصول قد ذكر ان الاكثر على انه لا يجوز انقسام الامة الى قسمين
يخطئ احدهما في مسئلة والاخرى في اخرى لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم
عن ان يكونوا اتفقوا على الخطاء وهو منفي عنهم ولا يخفى ان ما ذكره جار
في انقسام الامة الى اقسام عديدة يكون احدهم مخطاء في مسئلة والاخرى في
اخرى وهكذا كما بينا سابقا فيلزم هؤلاء القول بعدم جواز خلو الزمان عن
المعصوم كما تقوله الامامية من حيث لا يشعرون كذا بين الاستاد المص في الحاشية
مد ظله اجماع اهل البيت ع ا ه   خالفنا العامة في اجماع اهل البيت وهم علي
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فقالوا ان اجماعهم ليس بحجة ونحن نتكلم في
ذلك على سبيل المماشات معهم في ان قولهم صلعم عن اجتهاد كما يزعمونه والا
فلو جعلنا للعصمة دخل في ذلك كان غير نحن لم نحتج الى الاستدلال على ذلك
لنا على انه حجة اية التطهير عن قوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا اشتملت الاية على تاكيد بتقديم لفظة انما وباللام وبالاختصاص
على صيغة النداء وبنزولها في شانهم مما اجمع عليه المفسرون منا وشاع بين جمهور
العامة روى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري وهو من اكابر الصحابة قال
قال رسول الله صلى الله عليه نزلت في خمسة في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل في
مسنده بثمان طرق مختلفة الالفاظ متفقة المعنى انها نزلت في النبي
وعلي وفاطمة والحسن والحسين وروى احمد ايضا في مسنده عن انس بن مالك
ان رسول الله صلعم كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى الفجر ويقول الصلوة

يا اهل البيت

يا اهل البيت انما يريد الله اه وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين مثل ذلك ورواه الثعلبي
في تفسيره بسبع طرق وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء
قال خدمت النبي صلعم تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من
بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عليه السلم فيقول السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته فيقول فاطمة وعلي والحسن والحسين عليهم السلم عليك السلام يا نبي الله و
رحمة الله وبركاته ثم يقول صلعم الصلوة رحمكم الله انما يريد الله الى اخره ثم
ينصرف الى مصلاه ونحو ذلك مما شاع وذاع واذا ثبت ذلك فنقول قد اخبر
تع خبرا موكدا بالحصر بانه يريد تطهيرهم من الرجس ولا بد من وقوع ما يريده
سبحانه من افعاله لا محة فقطعنا انه سبحانه مطهرهم من الرجس ويحتمل معنيين
لا ثالث لهما احدهما ما يستخبث من النجاسات والاقذار والثاني ما
يستخبث من الافعال والاقوال لكن الاول غير مراد قطعا فتعين الثاني فظاهر ان
لام الرجس ليست للعهد لعدم المعهودية فهي اما للاستغراق او الجنس وانتصر
الاستاد المص على الثاني لظهوره وثبوت المط على الاول وقد نبه عليه في الحاشية
وح نقول اذهاب جنس الرجس نفي لماهيته وحقيقته وذا لا يكون الا بنفي
كل فرد فرد من ماهية الرجس خطاء او غيره واذا ثبت انتفاء الخطاء عنهم
كان اجماعهم بل قولهم مصونا عن الخطاء فيكون حجة فان قيل لا نسلم ان الخطاء
الاجتهادي رجس قلنا ظاهر ان تطهير الله تعـ عن رجس الاقوال والافعال يشمل
ذلك ولو سلم عدم شموله فالكلام في الحجية فظاهر ان قول المجتهد المخطي حجة

على مقلده كما اعترف به ذلك القايل فبتم المطلوب ويسقط الاعتراض فتأمل
واجاب مخالفونا المعاندون عن دليل المذكور بان سياق الآية تدل على ان
المراد باهل البيت الازواج لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن حيث
قال تعالى وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى وانما يريد الله
ليذهب عنكم الاية وهو مردود من وجوه فالاول بما ذكرنا من الروايات
الصحيحة الدالة على ان المراد باهل البيت في الاية هم العترة لا الزوجات
وثانيا ان القرآن ليس كغيره في انه اذا كان اوله في شيء كان آخره فيه
بل قد يكون صدر الاية لبيان امر واخرها لبيان امر آخر فلا مانع من كون
صدر الاية للزوجات واخرها لغيرهن وثالثا انه لو اراد الزوجات لاتت
الضمير فكان تقول عنكن وتطهيركن لكنه ذكرها فلا يكون المراد الزوجات
فان قيل يجوز ان يكون ذلك بطريق التغليب على ان يكون الزوجات ايضا داخلة
فان التذكير انما يمنع من القصر عليهن ولا يمنع من ارادتهن فلا يكون حجة
العترة فقط بل مع الازواج وليس هذا مطلوبكم قلنا لا يجوز ارادة الازواج
لوجهان نفي الرجس وحقيقته على ما عرفت يكون بنفي جميع افراده عن
الخطاء وغيره وهذا ليس في الزوجات اتفاقا واما بالتعارض فلما روي انه لما
نزلت هذه الاية اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله كساء فوضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن
والحسين صلوات الله عليهم فقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس

وطهرهم

١٣٦

وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي في البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال
انك الى خير فان اشارته عليه السلام بقوله هؤلاء اهل بيتي المفيد للقصر واخراجه لام سلمة نص
على ان المراد من اهل البيت في الاية العترة ومع هذه الوجوه يضمحل ايهام سياق الاية
كون المراد باهل البيت النساء كما يتخيله من هو معاند للحق او مختوم على قلبه الغشاوة
وايضا روى البخاري ومسلم عن عايشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله ذات غداة وعليه
مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله الى اخره وروى احمد بن حنبل عن
ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلام ببرمة فيها حريرة فقال ادعي
لي زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين عليهم السلام فجلسوا ياكلون من تلك الحريرة
فانزل الله تعالى هذه الاية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده
فالوى بها الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال
انك الى خير انك الى خير والمرط بكسر الميم والراء الساكن واخره طاء مهملة كساء من صوف
او خز والمرحل بالراء والحاء المشددة المهملتين على صيغة المفعول ثوب فيه نقش
والبرمة بضم الباء الموحدة واسكان الراء قدر من الحجر والحريرة بالحاء المهملة
والياء المثناة من تحت بين الرائين المهملتين ولخرها هاء طعام يطبخ من الطحين
واللبن والدسم والكل ظاهر بحيث لا يخفى على شيء وهو ان قول الاستاد المحقق مد ظله سابقا واشارته
صلى الله عليه وآله بقوله اللهم اه ظاهر فانه عنى الرواية الثانية عن احمد بن حنبل والظاهر
انهما واحد كما يظهر لمن تتبع وما بيناه اه الحجة الاولى من هذين الخبرين
دليل على حجيته اجماعهم وتقريره انه صلى الله عليه وآله قرن العترة بكتاب الله وشركهما في ان

مرط مرحل

المتمسك بهما لا يضل ابدا وهو دليل على ان المتمسك بكل منهما مصيب للحق غير مخطي
فيكون قولهم حجة فان قيل الواو تدل على ان المتمسك بهما معا مصيب فلم قلتم ان قول
العترة وحده حجة قلنا لو كان الامر كما زعمت للزم ان لا يكون الكتاب وحده حجة وهو باطل
اتفاقا فان قيل هذا معارض بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم و
ثبت من قول النبي صلعم في حق عايشة خذوا شطر دينكم عن الحميرا فانهما يدلان
على وجوب الاخذ بقول كل صحابي وبقول عايشة وان خالف قول العترة ولو كان حجة
لما كان كذلك اقول بعد تسليم مساوات هذين الخبرين للخبر المتقدم في الطرق فان
الاول قد صار مستفيضا فان احمد بن حنبل رواه في مسنده بثلاث طرق ورواه
ابن مسلم في صحيحه بثلاث طرق ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين
ورواه ايضا بطريق في الجمع بين الصحاح الست ورواه الثعلبي في تفسيره و
نحو ذلك مما يفيد نقله تطويل الكلام يرد عليكم بان اقتران العترة بكتاب الله
في التشريك يدل على مساواتهما في الحجية فيحمل الحديثان المتقدمان على وجوب
الاقتداء اذا لم يكن معارضا بقول العترة لا مطلقا كما انه يجب الاقتداء بهم اذا
لم يعارض قولهم كتاب الله تعالى فاين المعارضة ثم ان قوله عم حتى يردا علي الى اخره
مشعر بعدم ضمير المتكلم والحوض منصوب على المفعولية ليردا واما الخبر الثاني
من الخبرين فصريح في ان المراد اهل البيت في الاية ما عدا نسائه فان قول زيد
نسائه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة معناه ان نسائه من اهل
بيته لغة واما اهل البيت المراد من الاية فهم من حرم الصدقة فترى من حرمها اكثر
عليهم فظهر انهم غير نسائه ومما يؤيد بذلك ايضا مما يؤيد حجية قولهم عليهم
السلام انهم مهبط الوحي الالهي لانهم مع النبي صلعم في جميع الاوقات والاحوال

وفيهم

انما

وفيهم باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله اعني امير المؤمنين عليه السلام لقوله انا مدينة
العلم وعلي بابها وقد روي في الجمع بين الصحيحين قوله صلى الله عليه وآله انت مني بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول هارون حجة فكذا قول من ساواه في المنزلة
وروى ابن مردويه وهو الثقة عندهم باسناده الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت
من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله
الله الجنة وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى لمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد
في سبيل الله الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزل في حق علي عليه السلام لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس
فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم
والقائم عليها فقال علي عليه السلام انا اول الناس ايمانا واكثر جهادا فانزل الله تعالى الآية
لبيان افضليته وفي مسند ابن حنبل قال قال رسول الله صلعم اني دافع الراية غدا الى
رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح له وانما يصح محبة
الله تعالى له مع انتفاء المعصية منه وفيه عليه السلم قال رسول الله صلعم الصديقون
ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل يس وحزبيل مؤمن آل فرعون وعلي ابن
ابي طالب عليه السلم وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله ان هذا لشيء عجاب
وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال
لما نزلت هذه الاية ضرب رسول الله صلعم يده على صدره وقال انا المنذر وانا ... بيدي

بعضنها

بهجة سرور
بهجة جنان

لايصدر عن علي ع وقال وانت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون فكيف يكون الهادي
ولا يكون قوله حجة وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله صم قال النبي صلى الله
فاطمة بهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امنائي و
حبل ممدود بيني وبين خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك وفي مسند احمد
بن حنبل قال قال رسول الله صم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي
امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل الارض وقوله ع في خبر الطاير اللهم ائتني باحب الناس
اليك ياكل معي فجاء علي عليه السلم ومع هذا فكيف ينكر كون قولهم حجة وروى الجمهور في
الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس قال لما نزل
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت
علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما عليهم السلام ووجوب المودة يستلزم وجوب
الطاعة وروى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله صم انتهت الدعوة الي
والى علي لم يسجد احدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا وروى الجمهور عن
مجاهد انه قال قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به نزل في علي ابن ابي طالب
عليه السلم وروى الجمهور ان قوله تع وكونوا مع الصادقين نزل في علي ابن ابي طالب وروى
الجمهور عن رسول الله صم انه قال لو يعلم الناس متى سمي امير المؤمنين ما انكروا فضله
سمي امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد قال الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة
بلى فقال تبارك وتع انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم وروى سفيان الثوري
عن السدي عن الحرث عن ابن عباس في قوله تع واسئلوا اهل الذكر قال هم محمد
وعلي وفاطمة والحسن والحسين وهم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت

النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي المؤمن مؤمنا الا كرامة
لامير المؤمنين عليه السلم ثم انهم عليهم السلام اخص الخلق بالنبي ع واقربهم اليه
وافضلهم لديه كما يدل عليه اية المباهلة اعني قوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين قال المفسرون
من العامة ورواه مسلم في صحيحه بطريقين والثعلبي في تفسيره المراد بالابناء الحسن والحسين
والنساء فاطمة والانفس علي عليهم السلام ومع هذا القدر من المنزلة العظمى و
الرتبة القصوى لهم بالنسبة الى النبي صم ومع ملازمتهم له وكون افعاله واقواله عليه السلم
غير خفية عليهم السلام يكونون ابعد عن الخطاء من غيرهم واحق باقتفاء اثرهم تتمة
نحن اذا اثبتنا حجية اجماع العترة وانهم لا يقع منهم الخطاء بوجه ثبت ان الائمة الباقين
كذلك اذ التفصيل قول ثالث خارق لما اجتمعت عليه الامة فيكون باطلا وايضا ثبت
منهم النص على عصمة من بعدهم ونص كل سابق على لاحق وذلك مما علم ثبوته تواترا
فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اختلف اصحابنا في حجية الاجماع المنقول
بخبر العدل الواحد فالمشهور بين الموجبين للعمل بخبر الواحد انه حجة وعليه اكثر العامة
وخالف فيه بعضهم كالغزالي وبعض الحنفية لنا على الحجية اشتراك الدليل الدال على
وجوب العمل بخبر الواحد بينه وبين الاجماع المنقول به فكما يجب العمل بخبر الواحد يجب العمل
بالاجماع المنقول به واستدل الحاجبي على الحجية بدليلين الاول ان دلالة الاجماع قطعية
ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وفيه
نظر فانا لا نسلم ان دلالة هذا الاجماع قطعية الثاني قوله ع نحن نحكم بالظاهر اي بما يفيد
الظن ولا شك ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مفيد للظن فيكون حجة وفيه انه معارض
بان اطلاع الناقل على اجماع جميع مجتهدي العصر وعلى اتفاق اراءهم في تلك المسئلة

والثعلبي بدل

بعيد جداً لانه يجوز ان يكون كثيراً من مجتهدي ذلك العصر لم يطلع هذا الناقل على قوله اما لكون
ذلك المجتهد اخذ زاوية الانفراد والعزلة عن الناس او لكونه محبوساً سلمنا اطلاعه لكنه
نقول بعد اطلاعه على بقاء قولهم في تلك المسئلة من غير تغير ورجوع عن آرائهم فان قيل انقراض
عصر المجمعين غير شرط فلا حاجة الى الاطلاع على بقاء القول المجمع عليه قلنا معنى ذلك ان يحصل له
علم بثبوت اتفاقهم في وقت واحد على المسئلة المخصوصة لجواز ان يكون احدهم رجع عن قوله بعد
مفارقة الناقل له فان قيل عدالة الناقل يمنع من الاقدام على نقل الاجماع من دون تحقق قلنا
مع ذلك يستبعد العقل الاطلاع على ذلك فيضعف الظن الحاصل من خبره والحق ان الاطلاع
على الاجماع في زماننا هذا ممتنع عادة من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوراً بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بعدمه فعلى هذا كل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا ولم يكن مستنداً الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد
به الشهرة كما قاله الشهيد اما الزمان السابق المقارب لعصر الائمة الذي يمكن حصول
العلم باقوالهم فيمكن حصول العلم به بتتبع الاحوال والى مثل هذا نظر بعض علماء العامة فقال
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين فيمكن
معرفتهم باسرهم على التفصيل ودفعه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزماً قطعياً ونعلم
اتفاق الامة عليها علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه ولا يذهب عليك ان حاصل
كلام السابق ان الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل ممتنع عادة وكلام العلامة صريح في ان الاطلاع
عليه من جهة النقل ممتنع عادة لكنه بل واقع ولا تنافي بين الكلامين فتامل استدل نافي الحجية
بان ما ذكر من الدليل ظ وهذا الاصل فاثباته به اثبات الاصل بالظ وهو باطل فان القطع في
الاصول بل الظن كاف فيها وكيف لا واعظم الاصول السنة وليس ثبوتها الا بالظواهر وفيه
نظر وسيجيء لهذا تتمة ان شاء الله تعالى واعلم ان تقسيم الاجماع الى القطعي والظني كما فعله بعضهم

جاعلا القطعي

جاعلا القطعي ما ثبت بالتواتر والظني ما ثبت بالاحاد لا يخفى ما فيه وللاستاد المحقق عليه كلام
ذكره في الحاشية ومحصوله ان ما ثبت بالتواتر يجب ان يكون محسوساً كما بيناه في شرايط التواتر
والاجماع هو تطابق آراء مجتهدي الامة على حكم وهذا المعنى ليس محسوساً لاحد انما المحسوس قول
كل واحد منهم انما انا نذعن بهذه المسئلة وهو غير الاجماع لاحتمال ان يكون قول بعضهم هذا تقية
او كذباً لعدم اشتراط العدالة في المجتهد عندهم او نحو ذلك فتامل وقد يتجوز بعدما
عرفت من معنى الاجماع واعتبار دخول قول المعصوم فيه يظهر ان القول المشهور بين الاصحاب لا يكون
اجماعاً لعدم صدق تعريفه عليه لكن الاصحاب قد يتساهلون في دعوى الاجماع عند احتجاجهم
به على المسائل الفقهية فيطلقونه على المشهور تجوزاً في الاطلاق بل ربما الحقه بعضهم بالمجمع
عليه واستقربه الشهيد في الذكرى ان كان مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعاً ونظر
عليه بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية بان يكثر تدوينها في الكتب
او الفتوى ولم يتعرض المصنف في الكتاب لشيء من نفي ذلك واثباته والذي يقتضيه النظر
الصحيح على ما قاله بعض علمائنا ان الشهرة انما يحصل بها قوة الظن اذا كانت قبل زمن الشيخ
لحصول الظن بوصول الحكم الى الائمة عليهم السلام فانها حينئذ اكثر ما كانت للامور المروية
عنهم عليهم السلام بتداول احاديثهم ووجود اصولها اما الحاصلة بعد الشيخ فلا اعتبار لها
لان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فظنوا انها مشتهرة بين العلماء ولم يدروا ان مرجعها الشيخ وانها انما حصلت الشهرة بمتابعته
والله اعلم بحقيقة الحال مطلب الاستصحاب فرغ من الكتاب والسنة والاجماع و
شرع في البحث عن دليل العقل ومن جملته الاستصحاب والكلام في حجية الاستصحاب
للنفي وهو المعتبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصله استصحاب براءة الذمة عن الواجبات
وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات الى ان يرد الدليل الناقل

للنفي الاصلي الي ذلك الحكم فيتبع حسب ما دل الدليل عليه انما الكلام في استصحاب الحال
ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولم يقم دليل علي انتفاء ذلك الحكم فهل
يحكم ببقائه ثانيا علي ما كان عليه اولا ام يفتقر ثبوت الحكم في الوقت الثاني الي
دلالة اكثر اصحابنا علي الاول وهو اختيار اكثر العامة وربما اورد الشافعية في تصوره
ان المتيمم اذا دخل الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فانه يستمر علي فعلها استصحابا للحال
الاولي اعني قبل رؤية الماء حيث يجب عليه المضي عليها اتفاقا فيجب ان يكون الحكم علي ما كان
عليه اولا وذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين الي انه ليس بحجة بل ثبوت
الحكم في الزمن الثاني يحتاج الي دليل وهذا القول عندي قريب استدل الاولون علي حجيته
بان المقتضي للحكم الاول ثابت والمعارض للحكم لا يصلح رافعا له فيظن ثبوت الحكم في الزمن
الثاني اما ثبوت المقتضي فلانا نتكلم علي هذا التقدير واما صلاحية المعارض لرفع الحكم فلان
المعارض هو احتمال تجدد مزيل الحكم والحال كما يحتمل تجدده يحتمل عدمه فيكون كل واحد منهما في
مقابلة الاخر ويبقى الحكم الثابت سليما عن دافع فيظن بقاؤه ونظيره ما اتفق الفقهاء عليه
العمل به كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل علي يقينه السابق قبل
حدوث الشك وكذا بالعكس وكمن تيقن طهارة ثوبه بني علي ذلك حتى يعلم خلافها
ونحو ذلك وايضا لولا حصول الظن من ذلك لم يتقرر المعجزة التي هي امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة كما ذكره البيضاوي في المنهاج وبيان ذلك ان المعجزة امر
خارق للعادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه علي وجه مخصوص في الحال يقتضي عقلا
انه لو وقع لما وقع الا علي هذا الوجه وهذا هو الاستصحاب فالمعجزة يتوقف علي العلم باستمرار
العادة اذ لو جاز تغيرها في نفسها لم يكن المعجزة خارقة لها فلم يكن معجزة وفيه نظر فان
كلامنا في بقاء الظن واستمراره والعادة توجب العلم باستمرار مثل ذلك لا ظنه فانه
قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الي العادة بعدم وقوع مثلها وايضا لو لم يحصل

الظن

الظن بالبقاء في الوقت الثاني لما ساغ من العاقل ارسال المكاتيب والهدايا الي البلاد
البعيدة بل ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة وتجارة فان هذا الفعل
ليس الا بالظن ببقاء المرسل اليه في ذلك المكان في الوقت الثاني ولولا ذلك لكان
هذا الفعل سفها من العاقل وكذلك من غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم
امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة
موجودة في مواضع الاستصحاب وايضا انا نقطع بان من شك في الزوجية ابتداء حرم
عليه الوطي ومن شك في بقائها ورد واباحة له الوطي ولا فارق بينهما الا بقاء
الظن بعدم الزوجية لتحقق العلم بعدمها قبل الشك فيكون بقاؤه مظنونا في
الاول وبقاء الظن بها لتحقق العلم بها قبل زمان الشك فيكون بقاؤها مظنونا في
الثاني ولولا ذلك لتساويا في الحكم او اختلفا فان تساويا كانت الحرمة ثابتة في الامرين
او الحلية فيهما وان اختلفا فان حصل الظن بعدم الزوجية في الثاني والزوجية في
الاول لزم اختلاف الحكم وكلاهما مجمع علي فسادهما وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء لم
يثبت الاحكام الثابتة في عهده عليه السلم لانها اذا لم يكن مظنونة الاستمرار لم يمكن الحكم
بثبوتها الان لجواز طرو نسخ او غيره ولما انه مع ظن البقاء يجب الحكم لوجوب اتباع
الظن كما اقتضاه الدليل وفي كل من هذه الادلة نظر ومجمله ان الكلام في الاحكام الشرعية
ولا بد في ثبوتها من دلالة والتسوية بين الحالين اذا لم يقم عليها دليل غير معقولة
ومن هنا يعلم توجه المنع علي الدليل الاول فانا لا نعلم ان المقتضي للحكم ثابت في الزمن
الثاني اذ عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته وهل هو الا مصادرة علي المطلوب وقس
علي ذلك حال باقي الادلة احتج النافي للحجية بان الحالة الثابتة غير الاولى من حيث

ان الحالة الاولى متفق على ثبوت الحكم فيها والثانية مختلف فيها فكيف يحكم للثانية بحكم الاولى من
من غير دليل ولانه لا فرق بين من عول في ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل المسئلة
على الاخرى في ثبوت الحكم من غير ان تبين ان فيها علة توجب الجمع بينهما وذلك
ظاهر البطلان والذي يوضح ذلك ان الذي لاجله قيل بثبوت الحكم في الحالة الاولى
هو اجماع او دليل خاص دل عليه وذلك مفقود في الحالة الثانية فان الدليل لم يقتض
دوام الحكم في جميع الاوقات والا لم يكن من القول به وانما اقتضى ثبوته في وقت
مخصوص فطرو الوقت الثاني يقتضي عدم ثبوت الحكم الا بدليل ولقد احسن المرتضى
في الذريعة حيث بين اختلاف الحالين ثم قال وانا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى
بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس
هنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية
من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع
انما يجب ذلك لو لم نعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من
ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع
واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته
وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى
او لم يتعلق فالعقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقده
فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود فاتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف
في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في

الدار

البلد

الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في
وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى
مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم تغير
الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى
مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة
او يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا انه لغلبة البحر الان يمنع
من ذلك جزمنا وانا فالدليل على ذلك كله لا بد منه انتهى وهو في نهاية الجودة عند ظاهره
عدم المضي في الصلوة بعد رؤية الماء للمتيمم الداخل في الصلوة كما في المثال المذكور
ويمكن ان يقال فيه انه قد دخل في الصلوة دخولا شرعيا فلا يجوز له الخروج عنها الا بدليل
شرعي يدل عليه ولم يرد في الشرع ان رؤية الماء حدث ينتقض به الصلوة فاذا لم يكن في
الشرع ذلك دل على انه ليس بحدث فيجب المضي في الصلوة لكن على هذا يخرج من باب
استصحاب الحال والمحقق بعد ان اختار العمل بالاستصحاب واحتج عليه قال بعد ذلك
والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان مما يقتضيه وجب القضاء
باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ
التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها
لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها كان استدلالا صحيحا
لان المقتضي للتحليل هو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت الحكم لانا نقول
وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى
دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه
فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى كلامه

وهو جيد لكنه في الحقيقة اختيار المرتضى وهو الاصح لقوة دليله ومما ذكرناه يعلم ان ما ذكره المصنف من دليل المانعين لا يصلح

للاستناد وان دليلهم ما تلوناه فتامل المقام واسئل الاعتصام القياس مساواة فرع لاصل القياس

لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة اى قدرتها والمساواة ايضا يقال لا يقاس بفلان اى لا يساوى وقد يعدى

بعلى لتضمنه معنى الابتناء وفى الاصطلاح فقد ذكر المصنف له تفسيرين مساواة فرع لاصل فى علة حكمه وبيان ذلك

انه لما كان من الادلة المثبتة للاحكام عند القايلين به فلا بد له من حكم مطلوب قايم بمحل يقصد اثباته فى محل اخر قياسا

عليه فكان هذا الاخر فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه فى الحكم ولا يتحقق ذلك فى كل شيئين بل فيما اشتركا

فى امر وليس كل امر مشترك فيه صالحا لذلك بل ما يوجب الاشتراك فى الحكم بان يستلزمه ويسمى علة الحكم مثلا اذا كان المطلوب

اثبات الربوية فى الذرة فيدل عليه بمساواته للبر فى علة الربوية التى هى الاقتيات والكيل او نحو ذلك ويكون ذلك دليل الربوية

الذرة والربوية هى الحكم المثبت بالقياس اعنى المساواة ويرد عليه شيئان خروج قياس الدلالة عنه فانه

لا علية هناك وانما هو اثبات حكم فى الفرع لثبوت حكم اخر فيه يوجبهما علة واحدة كما يقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا

فى قطعه فان الحكم اعنى وجوب القطع على الجماعة يثبت فى القاطعين لثبوت وجوب الدية عليهم لان وجوب الدية

والقصاص موجبان للجناية بحكم الزجر فى الاصل وقد وجد فى الفرع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وظاهر ان التعريف

لا يصدق على مثل هذا ويجاب بان المعرف قياس العلة وهو المراد مطلقا واما قياس الدلالة فليس قياسا مطلقا وان كان

مقيدا فلا يضر خروجه سلمنا لكن المساواة فى العلة اعم من الصريح والضمنى وهذا وان لم يكن صريحا الا انه ضمنى

خروج العكس فانه عبارة عن ان يثبت فى شىء نقيض حكم معلوم فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم

شرطا فى الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا فى الاعتكاف حال النذر

لم يكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليس شرطا فى الاعتكاف فى

حال النذر والثابت فى الصوم نقيضه وهو انه شرط حال النذر لافتراقهما فى العلة التى بسببها كانت

الصلوة غير شرط فى الاعتكاف وهى عدم كونها شرطا فيه حالة النذر وهذه العلة غير موجودة فى الفرع

اعنى الصوم لانه شرط فى الاعتكاف حال النذر اجماعا ويجاب بانه ليس بقياس فلا يضر خروجه وبان المقصود

مساواة الصيام للصلوة فى الحكم اى فى عدم الفرق بين النذر وعدمه فيهما وهذا التعريف مما عرف به الحاجبى

وبعض علماء الاصول

وبعض علماء الاصول الثانى انه اجراء حكم الاصل فى الفرع بجامع بينهما هو علة ثبوت الحكم فى الاصل وان القياس

لا يكون بين كل شيئين كما مر بل اذا اشتركا فى الحكم ليتم به اثبات الحكم فى الفرع كما يثبت الربوية فى

الذرة لجامع الاقتيات بينهما وبين البر الموجب للربوية فى البر ويرد عليه ان الحكم فى الاصل

شخصى فلا يصح اجراؤه فى الفرع لامتناع قيام الشخص بمحلين وبان الاجراء ظاهر التعدية والعرض

مما يمتنع انتقاله ويجاب عن الاول بان المراد مثل حكم الاصل نوعا او جنسا وعن الثانى بان الاجراء

بمعنى الاثبات اى اثبات مثل حكم الاصل ثم ان هذا التعريف والذى قبله يشمل القياس الصحيح والفاسد

معا اذ ليس المراد اثبات الحكم فى الفرع بجامع فى الواقع بل فى نظر المثبت وقد تبين مما شرحنا

تقوم القياس بار كانه الاربعة التى هى الاصل والفرع والعلة الجامعة وحكم الاصل اما حكم الفرع

فثمرة القياس والغرض منه واعلم ان المصنف لم يبين ما هو الاصل فى القياس حيث اختلف فيه فان المتكلمين

على انه النص الدال على الحكم فيه والفقهاء انه محل الحكم المقيس عليه لا ما هو الفرع لعدم الفائدة فى

ذلك حيث ان المقصود ابطاله راسا وليس حجة عندنا القياس منه مستنبط العلة ومنه

منصوصها وسيجىء الكلام فى الثانى اما الاول فقد اختلف العلماء فى جواز التعبد به عقلا والاكثر

على الجواز اذ لا يمتنع فى العقل ان يوجب الشارع التعبد به اما وقوع التعبد به شرعا بحيث يكون

حجة يستدل به على الاحكام الشرعية فاصحابنا قاطبة وبعض المخالفين على عدم الوقوع وقد اختلفوا

فى وجه ذلك فقيل لانه لم يدل الدليل على وقوعه وقيل بل لوجود الدليل على عدم جواز استعماله فى الشرع

وهو الحق وهل المنع من التعبد به مخصوص بشرعنا ام عام فى جميع الشرائع ذهب الى كل طائفة وذهب اكثر

المخالفين لوقوع التعبد به فى الشرع واختلفوا فى طريق ثبوته فبعضهم اثبته بالعقل وبعضهم بالشرع لنا على عدم

حجيته الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اما الكتاب فلقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تع

ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى تع عن القول عليه من غير علم والقول بالقياس قول من غير علم اذ نهايته

ما يفيد الظن فيكون منهيا عنه وقوله تع ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا والقياس لا يفيد الا الظن فلا يكون الثابت

به حقا والا كان مغنيا عن الحق فهذه الايات دلت على المنع عن اتباع الظن مطلقا خرج عنه ما اخرجه الدليل
من الحكم بالشاهدين والعمل بخبر الواحد ونحوهما فيبقى معمولا بها فيما عدا ذلك ومن جملته القياس فيكون باطلا
لا يقال هذه الايات تدل على منع الرسول عن القياس فلا يعم المنع لانا نقول النبي ص اذا نهي عنه ذلك مع كمال
علمه وعقله الذي لا يصل اليه احد فغيره اولى بذلك لا يقال النبي صلعم انما نهي عن ذلك لان له طريقا غيره هو الوحي
بخلاف الامة لانا نقول هذه الطريق على تقدير حقيته كانت في زمن التعبد بالوحي ايضا كما هو ظ هكذا اجاب بعض
اصحابنا اقول فيه نظر فان للخصم ان يقول انما منع الرسول ص من التعبد به لكون مرتبته اعلى منه كما سيأتي مثله
في بحث الاجتهاد واقول الحق ان مثل هذا الخطاب عام في النبي وغيره فاندفع الاعتراض راسا هذا وفي استدلال
المص بهذه الايات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول
حيث قال هناك والنهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول فقط اذ مع الحصر لا يتم الاستدلال ويمكن الجواب بان
الحصر اضافي بالنسبة الى خبر الواحد فلا ينافيه خروج غيره او ان الحصر هناك تحقيقي والعموم هنا بناء على ما يزعمه الخصم
من عدم الانحصار فليتامل واما السنة فلورود النهي عن العمل به عنه ص بطرق عديدة منها انه قال تعمل
هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقال ع
ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام ونحو ذلك من الاخبار الناطقة في ذم العمل بالقياس فيكون منهيا عنه لا يقال هذه اخبار
احاد يفيد الظن ونحن عندنا دلايل قطعية يوجب العمل به والظن لا يعارض القطع لانا نقول الدليل
العقلي الذي استدلوا به هو ان القياس يفيد دفع الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ونحن نقول
خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل به افاد ظن ان التمسك به سبب الضرر وذلك يوجب
الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى من الاخر والاولى منه بالعمل به ما قلناه اولى لان القياس مما تعم
به البلوى حيث انه من الادلة التي يعتني بنقلها فلو كان لنقل واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطيبة الطاهرة

يقيسون

بيان المذهب

المنزهة عن الارجاس على رده فقد تواتر عندنا ان الباقر والصادق وآباءهما عليهم السلام واولادهما صلى الله
عليهم وآلهم قد انكروه وذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامروهم برده حتى صار ذلك ضروريا من مذهبهم
كما تواتر عندكم ان ابا حنيفة والشافعي ومالكا اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة كما اثبتناه سابقا لا يقال اجماع
العترة على ذلك ممنوع والروايات معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عمل العترة به لانا نقول هذا المنع
مكابرة فان من عرف الاخبار وتطلع على المقالات نعلم قطعا ان الائمة عليهم السلام انكروا القياس انكارا
انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من مذهب الامامية واما قول الزيدية فباطل لانهم
يرجعون في مذاهبهم الى ابي حنيفة الزيدي القايل بهذا وقد ذكر بعض شارحي المنهاج كلاما يحصله ان الائمة عليهم السلام
قد اقروا على القياس وايد ذلك بما روي عن ابي حنيفة انه لقي الامام محمد بن علي الباقر ع في قبر بين الصفا والمروة
فسلم عليه فرحب به وسأله بعض المسايل فسكت ابو حنيفة فقال الامام لم لا تكلم فقال لا اجد قياسا واشتغل ابو
حنيفة ساعة فقال ابو حنيفة يا ابن بنت رسول الله سالتك بالذي رزقك ان تجيبني عن هذه المسايل الغامضة
فاجاب عنها ولم ينكر عليه قوله لا اجد قياسا وذلك مما يدل على تجويزه العمل به لان التقرير على التخطية
غير جايز انتهى اقول نحن اولا نمنع الرواية وعلى تقدير التسليم نقول ان التقرير ليس مطلقا حجة عندنا
بل اذا لم يكن هناك تقية لهم عليهم السلام والسكوت هنا للتقية فان اعداءهم عليهم السلام خصوصا في تلك
الاوقات كثيرون والحاصل ان انكار التواتر عنهم عليهم السلام في نفي القياس بعد الوقوف على الاخبار مكابرة
صرفة وعناد محض الذي ينبغي للخصم معنا منع حجية اجماع العترة الطاهرة وهو محجوج بالادلة السابقة
على ذلك فان قلت ما تقول فيما روي عن امير المؤمنين ع بطريق صحيح حين اختلف المهاجرون
والانصار في وجوب الغسل على الرجل اذا اتى اهله ولم ينزل حيث قال الانصار الماء من الماء
وقال المهاجرون اذا التقى الختانان وجب الغسل فسأل عمر امير المؤمنين عليه السلم وقال ما تقول

يا ابا الحسن فقال امير المؤمنين عم توجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماءٍ
وهذا صريحاً في ايجاب الغسل قياساً له على الجلد والرجم قلنا الايجاب للغسل منه عليه السلام
هذا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا ايضاً فلا ينافي ما تواتر عنهم عليهم السلام
من انكاره واما دليل العقل فحاصله ان الشرع قد فرق بين عدة الطلاق وعدة الموت
فحكم في الاولى مع الدخول بثلثة اقراء وثلاثة اشهر وفي الثانية اربعة اشهر وعشرة ايام مع تماثلهما فان الغرض من العدة استبراء الرحم وحال الرحم لا يختلف فيهما وفرق بين الازمنة
فحكم بحرمة الصوم في العيد وبوجوبه قبله واستحبابه بعده مع ان الازمنة متماثلة في الحقيقة
وفرق بين الغاصب والسارق فحكم بقطع الثاني دون قطع الاول مع تماثلهما في اتلاف مال الغير
وفرق بين خروج المني وخروج البول في الايجاب للغسل وعدمه ونحو ذلك مما لا يحصى
واما الثاني فلان الشارع سوى في الفداء بين قتل الصيد في العمد والخطاء حال الاحرام مع اختلافهما في الحقيقة وكذا سوى بين الردة والزنا مع الاحصان في القتل مع اختلافهما حقيقة
وكذا سوى بين خروج البول والنوم في وجوب الوضوء ونحو ذلك مما لا يخفى واذا ثبت
اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثل الاحكام مع التخالف فكيف يمكن العمل بالقياس
الذي حقيقته الجمع في الحكم بسبب التماثل والفرق في الحكم بسبب التخالف فيكون باطلاً
مردوداً فلا يجوز التمسك به قالوا قال بجوازه استدل المخالف على حجية القياس بالادلة
الاول من الكتاب قالوا اولاً قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اوجب سبحانه الاعتبار والاعتبار
لانه مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت النهر يعني جاوزته والقياس فيه
تجاوز من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون اعتباراً والاعتبار واجب فيكون القياس
واجباً فيكون حجة فان قيل وجوبه لا يستلزم حجيته واللازم الوجوب قلنا معنى

وجوبه اثبات الحكم الشرعي به وهو معنى حجيته قالوا ثانياً قال الله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا نفوا عنهم النبوة قياساً
على انفسهم بجامع البشرية ولم ينكر عليهم وهو دليل صحة القياس الثاني من السنة قالوا اولاً لما بعث النبي صلعم معاذاً
قاضياً الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي
فقال النبي صلعم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله فقد قرر النبي صلعم معاذاً على قوله اجتهد برأيي والاجتهاد
بالراي ليس الا القياس فان قيل هذا انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه وهو المدعى كما تقرر قلنا اقترانه
بالكتاب والسنة وهو قرينة الحال وهي ان السؤال عما يستفاد منه الحكم يدل على الوجوب قالوا ثانياً قال رسول الله صلعم
لما سأله عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وجه الاستدلال انه عليه السلام استعمل
القياس وهو موجب كونه حجة اما اولاً فلانه عم شبه القبلة بدون الانزال بالمضمضة بدون الازدراد
وهو اجراء حكم احدهما على الاخر وهذا هو القياس لان كل احد يفهم من هذا الكلام ان الجامع بينهما عدم
حصول الثمرة المطلوبة منهما واما ثانياً فلان التاسي به واجب ولان قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت
تنبيه له قوله القياس يقتضي عدم الافطار فلولا انه عم يعتقد بالقياس لما خاطبه بذلك الا بان
الانسان لو حكم بحكم الكتاب جاز ان يقول للمخاطب اليس قد قال تع كذا وكذا اذا كان الكتاب عنده حجة ولا يجوز
ان يقول ذلك اذا لم يكن حجة قالوا ثالثاً لما سألت الجارية الخثعمية رسول الله صلعم ان ابي ادركته فريضة الحج شيخاً
زمناً لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عم لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق علي السلام دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس
قالوا رابعاً لما شك عمر في قتل الجماعة بالواحد قال امير المؤمنين عم فقال له عليه السلام ارايت لو اشترك
في سرقة كنت قطعتهم فقال نعم فقال الامام عم فكذا هنا اثبت قتل الجماعة بالواحد قياساً على قطعهم في السرقة

عند عمر تعبد

الخثعمية

وهو القياس والاولى عدم ذكر هذا بنفسه بل جعله مندرجا في ضمن عمل الصحابة بما ذكره المستدلون به فانهم لا يجعلون
هذا القول بنفسه حجة بل في ضمن عمل الصحابة بحصول الاجماع كما لا يخفى الثاني اجماع الصحابة قالوا عمل الصحابة
بالقياس وشاع وذاع من غير نكير فكان اجماعا اما الاولى فلما روي ان ابا بكر قال في الكلالة اقول برايي الكلالة
ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا وان عمر كتب الى ابي موسى الاشعري اعرف الاشباه والنظاير وقس
الامور برايك وهو صريح في المقصود وان عثمان قال لعمر ان اتبعت رايك وان اتبعت راي من قبلك فنعم الراي
وان عليا قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رايت الآن بيعها وان ابن عباس قاس
الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت لما راى مقاسمة الجد مع الاخوة لا يتقي الله زيد بن
ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وظاهر انه لم يرد التسمية لظهور ان الجد لا يسمى ابا بل تشبيه الجد
بابن الابن واجرى حكم احدهما على الاخر هو القياس وغير ذلك من الاخبار الواردة عنهم المعلومة لمن تتبع
كتب السير فهم لم ينكروا الاستدلال بالقياس عليهم والا لنقل كما نقل الاختلاف في الفروع لان القياس اصل
يبنى فقال الدواعي على نقل ما وقع فيه ولم ينقل ذلك بوجه واما الثانية فلظهور ان سكوتهم ليس
عن خوف لشدة انقيادهم الى الحق ولمخالفتهم بعضهم بعضا فتعين ان يكون عن رضى وذلك يوجب
اجماعهم عليه كالقول الصريح فيكون القياس حقا والا لاجمعوا على الخطاء المنتفي بالحديث والجواب
اما عن الاية الاولى فبانه ليس المراد منه المجاوزة كما زعمتم بل المراد الاتعاظ كما قال تعالى ان في ذلك لعبرة
لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة وقوله عم السعيد من اعتبر بغيره والمراد الاتعاظ قطعا
والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في الاتعاظ فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
سلمنا كونه حقيقة في المجاوزة الشاملة للقياس لكون سوق الاية مانع من حملها على المعنى العام الشامل
للقياس فان تركيب الكلام لا يناسبه لانه لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
النبيذ على الخمر في الحرمة كان كلاما خارجا عن قانون اللغة والعرف ركيكا في نفسه لا يقع مثله
من الشارع قطعا فان قيل الركاكة انما يكون لو اريد الصورة بخصوصها واما لو اريد المعنى المشترك

بين القياس

بين القياس والاتعاظ اعني المجاوزة فان الاتعاظ مجاوزة ايضا لانه عبارة عن فرض ما نزل
بالغير في حق نفسه فلا يلزم الركاكة قلنا لا يلزم من وجوب العمل بالمشترك وجوب جميع
افراده فان قيل الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر
بادخال احد انواعه وليس نوعا معينا لعدم الاولوية فتعين الجميع والقياس داخل
فيه وايضا القرينة هنا تدل على ارادة الجميع وهي جواز الاستثناء فانه دليل العموم قلنا
انما يصح ما قلتم لو ثبت ان الامر بالماهية امر بالجزئيات وقد سبق بطلانه فاندفع ما ذكرتم
من الوجهين اما الاول فظ واما الثاني فنمنع جواز الاستثناء فان قيل الامر بالماهية وان
لم يكن امرا بالجزئيات بالذات الا ان لاحد افراد تلك الماهية ما هو به من باب المقدمة فانه
لا يمكن ادخال الماهية في الوجود الا بايجاد احد افرادها وحيث انه لا ترجيح فيجب الجميع قلنا
وجوب احد الافراد من باب المقدمة لا يوجب وجوب الجميع بل دعوى ذلك بديهي البطلان
واثبات المطلوب يتوقف عليه واقول على تقدير التسليم نمنع عدم الاولوية في شيء من
الافراد فان القياس لا يمكن ان يراد بخصوصه منها لما تقدم بخلاف الاتعاظ فانه يمكن
ارادته منفردا او داخلا فكان اولى ثم انه بعد التسليم والتنزل ظ انه عام مخصوص لانه ليس
المراد الاعتبار في جميع الاحوال فانه عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب دليل وفيما علم
حكمه بالاعتبار اذ ليس حراما وبا باعتبار آخر بعده وفيما اذا تعارضت الاقيسة ونحو
ذلك مما يعلم قطعا عدم الاعتبار فيه كاعتبار حال السماء بالارض في قبول الحركة والسكون
ولا اعتبار هنالك اصلا واذا كان كذلك فربما كان القياس من الصور الخارجة فاين الدلالة
على عدم خروجه واين دليلكم على من يمنع العمل بمثله في مثل هذا الاصل العظيم واما الجواب
عن الاية الثانية اعني قوله تعالى انا انتم الاية فنقول من وجهين الاول ان ما به النزاع القياس

في الشرعيات والقياس في الاية من العقليات لان الكفار قاسوا الرسل على انفسهم في عدم صلاحيتهم للنبوة
بجامع البشرية وهو حكم عقلي فلا يتم مطلوبكم الا بان تقولوا اذا جاز القياس في العقليات جاز
في الشرعيات قياسا عليها وهو فاسد لكونه مصادرة على المطلوب على انه يمكن ان يقال انه
ليس غرضهم من هذا الكلام الاستدلال بالقياس ولم لا يجوز ان يكون غرضهم ان النبي عم
لا يكون بشرا لانحطاط مرتبة البشرية عن النبوة بناء على زعمهم او يكون غرضهم انا متساوون
في البشرية فما الموجب لكونكم انبياء دوننا الثاني منع اشتمال الاية على عدم الانكار
لذلك القياس فانها وردت في الانكار عليهم حيث انهم قاسوا الرسل على انفسهم ولهذا
ذكر سبحانه جواب الرسل لهم اعني قوله ولكن الله يمن على من يشاء من عباده فانه صريح في ان
قياسكم لنا على انفسكم في عدم النبوة باطل لانه لا شيء توجب النبوة سوى تفضله سبحانه
على من اتصف بها والجواب عن خبر معاذ من وجهين الاول انه ضعيف لانه
سندا فلا يصح التمسك به اما الاول فلقوله عم فان لم تجد في كتاب الله وهو مناقض لقوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولقوله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
ولاشتماله على تصويبه عليه السلم الاجتهاد في ذلك الوقت وهو لا يسوغ في زمان الانبياء
عليهم السلم ولان الحديث تدل على سؤاله عما به يقضي بعد تعيينه للقضاء وهو غير جايز
لان تعيينه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته فان قيل السؤال وقع حال العزم على بعثه والبعث
انما وقع بعد المعرفة بشرايط القضاء قلنا العزم على البعث كالبعث في اشتراط العلم بحال
المعزوم على بعثه وانه يصلح للانفاذ اولا وايضا يدل على عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم
وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لجواز تخصيصهما واما الثاني فلانه لا خلاف بين اهل الحديث
انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص غير معلومين عن معاذ فلا يكون حجة يثبت به مثل هذا
الاصل العظيم الثاني انه معارض بما روي انه عم لما قال له معاذ اجتهد قال لا اكتب الي
اكتب اليك وفيه امر بالمكاتبة وهو صريح في عدم جواز القياس ولا يمكن الجمع بين
هاتين الروايتين كما هو ظاهر لا يخفى واما الجواب عن خبر المضمضة فنقول انه ليس بقياس

بالتمثيل

بالتمثيل وبيان للمسايل وهذا بعينه جواب عن خبر السرقة واما خبر الخثعمية فمن طريق الاولوية كما لا يخفى فان قوله
عليه السلم احق بالقضاء صريح في ذلك واما الجواب عن الاجماع فنقول ما ذكرتم من الاجماع ممنوع كيف والروايات
قد تظافرت بانكار كثير من الصحابة للقياس كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال يذهب قراؤكم و
صلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وكما روي عن شيخكم انه قال اي سماء تظلني واي ارض
تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وكما روي عن شيخكم قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم ان يحفظوها
فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وكما روي عن عثمان لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره وكتب عمر الى شريح القاضي وهو نايبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في
كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد
فلا عليك ان تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وقد روي عن ابن عمر ان السنة ما سنه النبي صلعم
فلا تجعلوا رايكم سنة ونحو ذلك من الاخبار التي في انكاره منهم وبلغت في الشهرة حدا لا يخفى فاين الاجماع
وحيث ان القياس اه حيث لم يتعرض المصنف لكونه مرتبطا بنحو لا يتعرض له لكن نذكر لذلك اقتفاء باثره
مسلكين لا يخلو كل منهما الاول اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا
تلك العلة من ثبوت الحكم كان ذلك موجبا لتعدي الحكم الى غير المنصوص من المحال التي يوجد فيه العلة وكان ذلك
برهانا على ثبوت ذلك الحكم وان منعنا العمل بالقياس وعلى هذا جمهور اصحابنا وقد انكره المرتضى وهو
بعيد لنا على ذلك ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية التي تكشف عنها الشرع فاذا نص على علة انها هي
الموجبة لثبوت الحكم فحيث وجدت وجد والا لتخلف المعلول عن العلة وهو باطل لا يقال قول الشارع حرمت

الحكم

الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون علية الخمر هي الاسكار مطلقا وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون الخصوصية
معتبرة واذا احتمل ذلك فلا يمكن اجراء الحكم الى غير الخمر الا مع ثبوت التعبد بالقياس لانا نقول
لا نسلم اعتبار القيدية في العلة كيف وتجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يلزم ان نقول الحركة
انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية ثم انا لو سلمنا
احتمال ذلك نقول العرف شاهد صدق على سقوط اعتبار القيد عن درجة الاعتبار فان قول
الطبيب للمريض لا تاكل هذه الحموضة او البرودة ظاهر في ان الحموضة مطلقا علة للنهي واين ما تحققت
تحقق فيكون في اللغة كذلك اذ الاصل عدم النقل احتج المرتضى على المنع بان علل الشرع انما تكل
الشرع تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر قال وهذا
باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطى لوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون
درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه واذا صحت هذه
الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على الحكم في قصره
على موضعه ثم قال وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك
لانه يفيد ما لم يكن يعلمه لولاه وهو ما لم كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه وفيه نظر فانا
لا نم ان المراد بعلل الشرع بيان الداعي او وجه المصلحة بل المتبادر منها حيث يشهد الحال
بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها وتعيينه لها على ما بيناه سابقا ومنه يعلم حكم
تتمة الكلام الثانية لا كلام لاحد في ثبوت التحريم في جميع انواع الاذى الزائدة على التافيف
عند تحريمه لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من التافيف الى انواع الاذى الزائدة
عليه هل هو بالقياس قيل نعم واختاره العلامة في التهذيب وهو مذهب كثير من العامة

وسمّوه

وسمّوه قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة لكنهم اختلفوا في وجه التعدية
فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسمّوه لهذا الاعتبار مفهوم الموافقة
لكون حكمه موافقا للمذكور ويقال له المخالفة لكون حكمه خلاف المذكور واختار المحقق
انه منقول عن موضوع اللغوي الى المنع من جميع الانواع الاذى مستدلا عليه بسبقه
المعنى من اللفظ من غير توقف على استحضار القياس فان قيل المتوقف على استحضار
هو القياس الخفي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر
واجتهاد قلنا نحن نعلم قطعا ثبوته وان وقع التصريح بالمنع من العمل بالقياس
على الاطلاق الا ان يسموا مثله قياسا جليا وحينئذ فالنزاع قليل الجدوى
لانه في التسمية فقط ولا يليق بالمباحث العقلية حجة من قال انه قياس جلي
الصحيح انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم وعن كونه
في النوع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك وقد يقال بان معنى المناسب
لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ
على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بالقياس ولو كانت قياسا
لما قال به النافي ورد بانه لا منافي للقياس الجلي اعني ما يعرف به الحكم قطعا
الا هو حتى يقال انه قال بهذا المفهوم دون القياس ويجعل مثله حجة
على عدم كونه قياسا والحق ان النزاع في مثل ذلك قليل الجدوى لا طائل

بعض

تجنه على ما قاله بعض المحققين في الامر والنهي اه لما فرغ مما يختص بكل واحد من الادلة
الاربعة وشرع في مشترك بينها من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
ونحو ذلك وقدم الامر على النهي لكون متعلقه وجوديا بخلاف النهي ولفظ الامر
مما اختلف فيه فالاكثر الاصوليين على انه حقيقة في الصيغة الموضوعة لطلب الفعل ومجازا
في الفعل وقيل حقيقة فيهما ايضا على انه مشترك لفظي وقيل حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو الفعل لشانيا او غيره وقيل هو الموجود وهو الشان لنا على الاول
تبادر الصيغة المخصوصة عند اطلاقه الى الفهم فكان حقيقة فيه ومجازا في الفعل
والتبادر ايضا ينبغي شيء منهما كما هو الشان في المشترك وليس حقيقة في قدر
مشترك بينهما والا لم يتبادر القول المخصوص لعدم دلالة الاعم على الاخص بوجه
قالوا اطلق على الفعل في قولنا وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اي فعلنا وقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله فان القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد والاصل
في الاطلاق الحقيقة والجواب منع ان المراد بالامر في الاية الاولى الفعل كيف
وحمله على الفعل فيها يستلزم اتحاد افعاله تعالى وحدوث الكل دفعة كلمح البصر وهما ممنوعان
ولنا ان نقول فلم لا يجوز ان يراد الشان مجازا على معنى ان الله تعالى شانه اذا اراد شيئا
وقع كلمح البصر اقول لا مانع من حمل الامر في هذه الاية على القول بان يكون المعنى انا
اذا اردنا خلق شيء فانه يكفي في خلقه وايجاده القول مرة واحدة ولا حاجة الى تكرير
الامر ويقرب من ذلك قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والجواب عن الاية
الثانية ان نقول لم لا يجوز ان يكون الامر بمعنى القول بل هو الاظهر لتقدم قوله

قوله تعالى

قوله تعالى واتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا ان المراد به الفعل بالموضعين فلم قلتم انه
حقيقة فلم لا يجوز ان يكون مجازا فان قلتم الاصل الحقيقة قلنا المجاز مقدم على الاشتراك كما بينا اذا
عرفت هذا فاعلم ان القائلين بان الامر حقيقة في القول اختلفوا في تحديده فالمشهور انه طلب
الفعل بالقول استعلاء فالطلب عام وطلب الفعل يخرج عنه طلب الترك كما في النهي والقول يخرج
به عن طلب الفعل بالاشارة والكتابة ونحوهما وقولنا استعلاء والمراد منه ان يعد الامر نفسه
عاليا سواء كان هناك علو اي لا يخرج طلب الفعل بالقول على سبيل التسفل او التساوي كما
في الالتماس والدعاء هذا ويرد على التعريف انه شامل للندب وقيل لا استعلاء لا يخرجه كما
قالوا ثم ان هذا القيد قد اعتبره اكثر الاصوليين واعتبر المعتزلة قيد العلو كون الامر اعلى
من المامور وقالوا واطلاق العرف الادنى في لا يرد الاعلى قيل وهو عليهم لا لهم لانه امر ولا علو
هناك اقول فيه نظر اذ يجوز ان يكون المراد بذم العرف ان العرف يحكم ببطلان كونه
امرا ومنهم من لم يعتبر شيئا من القيدين تمسكا بقوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار
قومه ماذا تامرون حيث اطلق الامر على القول المخصوص من دون علو عند القائلين به ولا استعلاء
نعم يقطع دعواه الوهية وفيه انه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التنبيه
لا يسمى امرا وفيه نظر فان الخصم يمنع عدم التسمية لغة وعلم انه لا يرد على التعريف
المذكور الكف عن الزنا حيث انه طلب الكف عن الفعل لان الفعل اعم من الكف وغيره و
تحقيقه ان الكف عن الفعل له اعتباران احدهما من حيث ذاته انه فعل من نفسه

وهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك كف عن الزنا والتأخير من حيث انه كف فهو فعل وحالة
من احوال الدوال الملاحظة وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك لا تزن اذ ليس
طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج عنه لا تزن   وصيغة افعل
وما بمعناه من المضارع بلام الامر نحو ليفعل واسم الفعل نحو رويد ونزال ونحو
ذلك قد تستعمل في ستة عشر معنى الايجاب والندب والاباحة والارشاد والتهديد والانذار
والاهانة والدعاء والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والتمني
والاحتقار والتكوين والخبر ثم ان العلماء اتفقوا على انها ليست حقيقة في جميع هذه
المعاني لان التهديد والتسخير ونحوهما لم يستفد من مجرد الصيغة بل بانضمام القرائن
والخلاف انما وقع في الخمسة الاول فالمختار عليه الاكثر انها حقيقة في الوجوب
مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز في الباقي وقيل
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول السيد المرتضى
وقيل مشتركة بينهما اشتراكا معنويا وقيل بالوقف فيهما او بين الاباحة
اشتراكا لفظيا وقيل اشتراكا معنويا على ان يكون موضوعة للقدر المشترك
بينهما وهو الاذن وقيل انها مشتركة بين الثلاثة والتهديد اشتراكا
لفظيا ونسبه الاكثر للعامة الى الشيعة وهو غير واضح لنا على انها حقيقة
في الوجوب فقط احتجاج السلف بها حال كونها مطلقة مجردة عن القرائن

على الوجوب

على الوجوب كما استدلوا على وجوب اعادة الصلاة على من نسيها عند ذكرها بقوله عليه السلام
فليصلها اذا ذكرها واوجبوا الجزية من المجوس بقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب
ونحو ذلك شاع وذاع ولم ينكره احد السبيل عادة على اتفاقهم على انها للوجوب كالقول
الصريح فان قلت لا نسلم ان الاستدلال كان بتلك الاوامر لعلمه بغيرها وايضا
قد جعلوا كثيرا من الاوامر بمعنى الوجوب وايضا لعلها اوامر مخصوصة علموا انها
للوجوب قلنا نعلم قطعا ان الاستدلال بها انما كان لظهورها في الوجوب لا لخصوصيتها
وانما تركوا الوجوب بسند ظهور قرائن عدم الوجوب هذا ويرد على الاصل الدليل انه بعد
تسليمه يكون اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة كما بينا وان سلم وهو منقول بالاحاد وان
ثبوت الاجماع بالتواتر محل كلام وقد تقدم في الاصول مما يعتبر فيها القطع ويجاب
عن الاول بانا لم نستدل بالاجماع بل بانهم فهموا الوجوب من تلك الاوامر واستدلوا
عليه من غير نكير مع انهم من اهل اللسان وهو ظاهر في كونها حقيقة فيه وعن الثاني
بان المسألة لغوية لا اصولية لان المراد منها معرفة مدلول اللفظ فيكون فيه الظن وان
القطع غير معتبر في الاصول مطلقا بل لو تم الدليل على ذلك فانما يتم في اصول الدين
لا اصول الفقه وسيجيء انشاء الله تعالى ولنا ايضا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك والمراد قوله تعالى اسجدوا في قوله اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس

بمجرد

بظاهر

على قوله المأمور به انا لا نستفهم هنا اللزوم والانكار اذ لا يراد منه حقيقته لا
بالنسبة الى الله تعالى ولو لم يكن الامر الا على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك
ولما كان لابليس منه وجه اذ يقول انك ما الزمتني بالسجود فان قيل ظاهر الاية
يدل على ان ترك ابليس للسجود كان تكبرا واستنكافا عن امر به فيفهم
ان ذلك يوجب الذم وان كان الامر بغير الوجوب وايضا المخاطب في ذلك
الوقت لم يكن بالعربية فجاز ان يكون الوجوب من غير الامر قلنا الاية الدالة
على الامر مقتضاها الذم على مخالفة الامر فقط فان قوله تعالى اذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه شهيد بما قلنا فاندفع
الاول بان الخطاب وان كان بغير العربية الا ان التعبير عن ذلك
بصيغة الامر دون غيرها من الصيغ يدل على انها للوجوب فاندفع الثاني
ولنا ايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم اوجب الله تعالى على المخالف للامر الحذر عن العذاب
وهو انما يحسن بعد قيام المقتضي للعذاب وليس ذلك الا المخالفة
فالمخالف لامر الله ورسوله على حاصل العذاب فتارك المأمور به على

حصول العذاب

لابليس

على الذم

١٥٣

على حصول العذاب وهو معنى كون الامر للوجوب لا يقال الاستدلال بها مبني على ان مخالفة
الامر تركا للمأمور به وهو ممنوع لجواز ان يكون مخالفة الامر حمله على ما يخالفه كان يكون
للوجوب فيحمل على الندب ونحو ذلك سلمنا ذلك لكن نقول قوله تعالى فليحذر ليس
للوجوب لان مراد البحث ومعنى المتنازع فيه فيلزم التسلسل لا يلزم قيام المقتضي للعذاب
سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه الا ان الامر للوجوب ولا يلزم ان يكون صيغة افعل وما
هو مراد لكم سلمنا ذلك لكن لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب فانا نمنع كونه عاما
وانما هو مطلق فلا يلزم منه الا كون فرد ما من افراد الامر للوجوب وهو غير المدعى
لانا نقول المتبادر الى الفهم من قول القائل خالف امره انه ترك المأمور به فلا يصرف
عنه الا لدليل فاندفع الاول وبان سياق الاية ورد في معرض الوعيد اصابة
العذاب يصرف قوله فليحذر الى الوجوب لانه لا معنى للندب الى الحذر عن
اصابة المكروه او ايا ما كان وهو غير المتنازع فيه فان صيغة الامر تكون مجردة
على انا نقول الدليل يتم بدون حمل قوله فليحذر على الوجوب فانه يفيد نفي
الاحتمال اقل من ان يدل على الجواز وجواز الحذر عن الشيء مشروط
بوجود ما يقتضي وقوعه والا لكان حذرا عما لم
يوجد هو ولا ما يقتضيه وهو سفه ولا يرد الامر به فان قلت جواز
الحذر عن الشيء مشروط بجواز وجود ما يقتضي وقوعه لا بوجوده وايضا

بمعرض

الحذر

يجوز ان يكون الامر للكراهة او التحريم قلت الحذر عما لم يعلم او لم يظن تحققه ولا تحقق ما يفضي اليه
وقوعه في الجملة سفه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط جدار محكم البناء و
ليس المراد بالجواز هنا مجرد الامكان حتى يكفي في جواز الحذر عن الشيء جوازه بل ما يقتضي وقوعه
واما كون الامر للكراهة والحرمة فبعيد جدا بل فاسد واما قوله لا يلزم الا ان يكون الامر
للكراهة والحرمة فمردود بل الوعيد انما هو على ما صدق عليه الامر من الصيغ فان الامر
حقيقة في الصيغة المخصوصة لا الفعل كما بينا سابقا واما قوله لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب
لان امره مطلق فمدفوع بانه عام لجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال فليحذر عن مخالفة
امره الا الامر الفلاني وهو علامة العموم ولان المصدر المضاف اذا لم يكن هناك عهد
للعموم وقد اجاب العضدي عن الاعتراض الاخير بانا لا نسلم انه مطلق بل هو عام والمصدر
اذا اضيف كان عاما مثل ضرب زيد انتهى وهو خلاف قانون البحث فانه منع على منع لما
عرفت من ان الاعتراض منع العموم وجواز ان يكون مطلقا فلا يصح الجواب بمنع الاطلاق بل باثبات
العموم بالدليل وهذا معنى ما تراه موجودا في حاشيته هذا المقام من الاستاذ المحقق مد ظله ان
كلام العضدي في تقرير الجواب الاخير كانه منع على منع اقول يمكن توجيه كلام العضدي بان مراده
من قوله لا نسلم لا نقرره لا المنع المصطلح عليه في اداب البحث ويكون قوله والمصدر
اذا اضيف الخ دليلا على كونه عاما والصغرى فيه مطوية كانه قال في بيان كونه عاما
انه مصدر مضاف والمصدر اذا اضيف للعموم لنا ايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اي الصلوة المشتمل على الركوع ومخالفة الامر بها وهو
معنى الوجوب فان قلت يجوز ان يكون الذم على التكذيب اي تكذيب الرسل وعدم اعتقاد
حقيقة الامر لا الترك ولهذا لم يقل الله تعالى للتاركين للركوع وقال ويل يومئذ للمكذبين قلت الظ
من الاية ان الذم انما هو لترك المامور به لترتبه لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا
واما الويل فهو مترتب على التكذيب والكفار معاقبون على الفروع كما يعاقبون على الاصول

ولنا ايضا

ولنا ايضا خبر بريرة حيث عتقت فزوجها عبد ولم تعلم التخيير فلما علمت فارقت زوجها
فاشتكى فراقها الى رسول الله صلى الله عليه وآله وطلب منها مراجعته فقالت اتامرني بذلك
يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لا انما انا شافع نفى الامر مع ثبوت الشفاعة
الدالة على الندب ونفى الامر مع ثبوت الندبية ظ في ان المندوب غير مامور به
واذا كان كذلك وجب ان لا يكون الامر الا للوجوب ولنا قوله صلى الله عليه وآله لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء
بوجود غيره فهيهنا تفيد انتفاء الامر بوجود المشقة فيدل على انه لم يوجد الامر
بالسواك عند كل صلوة والاجماع ثابت على انه مندوب وذلك يدل على
ان المامور به هو الواجب لا غير وهو المط ولنا ايضا ان السيد اذا قال لعبده
افعل كذا ولم يفعل ما امره به عده العقلاء عاصيا ولا معنى للوجوب الا ما نجد
بتركه عاصيا احتج القائلون بالندب بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء
فأتوا منه ما استطعتم قالوا رد الامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب انه
ليس رد الى مشيتنا وانما هو رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب احتج القائلون
بالاشتراك قالوا اطلق الامر عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا
قد بينا ان المجاز خير من الاشتراك فيكون مجازا في احدهما وليس ذلك
الوجوب لقيام الدليل على انه حقيقة فيه القائلون بانه حقيقة في الطلب قالوا
ثبت استعمال الصيغة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى وجعله لاحدهما

بخصوصيته يوجب المجاز في الآخر ولهما معا يوجب الاشتراك وهما خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك
بينهما وهو مطلق الطلب والجواب ان المجاز وان كان خلاف الاصل الا انه يصار اليه بحسب المصير اليه
مع قيام الدليل وقد دل على ان الصيغة حقيقة في الوجوب فيكون مجازا في الندب والا
لزم الاشتراك والمجاز خير منه مع التعارض كما سبق على ان جعلها حقيقة في الطلب يوجب
المجاز به مع استعمالها في كل واحد من المعنيين بخصوصه لعدم وضع اللفظ له على هذا التقدير
وايضا يلزم تكثر المجاز على هذا التقدير بخلاف كونها للوجوب فقط لانه يلزم تكثر المجاز
ايضا على تقدير كونها للوجوب فقط حيث انها في الطلب مجاز ايضا لانا نقول اللازم على
قولكم كونها مجازا في معنيين مشهورين بخلاف قولنا فانه احد المعنيين وهو القدر المشترك
نادر وهم لو اراده القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر اذا ورد بعد
الحظر فاكثرهم ذهبوا الى انه للاباحة وعليه الحاجبي وبعضهم الى انه للوجوب وعليه
المحقق والعلامة من اصحابنا والبيضاوي والرازي من العامة وهو الاصح عندي وقيل للندب
وقيل بالوقف وقال المص وروده في عرف الشرع للاباحة غالبا ووروده للوجوب قليل وهو يرجح
الى اختيار انه للاباحة فانه اذا كان الغالب في عرف الشرع كونه للاباحة كان مقدما على الوجوب
وهذا بعينه مذهب الحاجبي وانما قلنا ان الاغلب في الاستعمال الشرعي كون هذا الامر للاباحة
لما يرى من نحو قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وكنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها ونحوها واما انه اذا كان الاغلب الاباحة حمل عليها فلان الظن
الحاق المشكوك فيه بالاغلب وتدقيق ذلك انما هو لعليل اقتضاه غير الظن ولو خلينا وعرع
الظن يحكمنا في هذه المواضع بالوجوب ايضا وبالجملة الحاق المشكوك بالاغلب انما هو اذا لم يكن
هناك دليل يلجأ اليه فيرجع الى الاغلب فان الاغلبية قرينة مرجحة على الحاق المشكوك
اما ما له دليل يمكن ان يستند اليه فالظن اتباع ذلك الدليل ولا ينتقل عنه الا بدليل

بوجبه

بوجبه وقد ثبت بالدليل ان الامر للوجوب فيصار اليه على ان الامر قد ورد في القرآن بعد
الحظر وليس للاباحة قطعا نحو قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الحلق
نسك واجب القائلون بانه للوجوب قالوا صيغة الامر يفيد الوجوب بما تقدم من الادلة
ولا مانع في صورة النزاع من حمله عليه اما الاولى فلان ادلة كون الامر للوجوب عامة في
الابتدائي وغيره واما الثانية فلان ما يصلح للمانعية باعتقاد الخصم وهو وروده بعد
الحظر وهو ليس بمانع لانه يدل على رفع الحظر وهو اعم من الوجوب والندب والعام لا ينافي الخاص
فثبت المقتضي وانتفى المانع ومع ذلك يحمل على الوجوب فان قيل الادلة انما يدل على ان الامر
المجرد عن القراين للوجوب وورود الامر بعد الحظر هنا قرينة على ان المقصود رفعه وهو يحصل
بالاباحة والوجوب زيادة قلت الظ ان المقتضي لتخلف الوجوب عن الادلة انما هو القرينة في
عدم ارادة الوجوب لا القرينة مط ولم يوجد القرينة المانعة هنا وكون الوجوب زايدا على هذ
المقصود لا يمنع ارادته والحاصل ان مقتضى الامر مط الوجوب الا ان يمنع منه مانع و
لم يوجد فيما نحن فيه واذا ثبت هذا ظهر ان الحق حمل الامر الوارد بعد الحظر على الوجوب
الا ان يكون هناك مانع من ارادته فلا يحمل عليه تتمة القائلون بان الامر بعد التحريم
للوجوب قالوا ان النهي اذا ورد بعد الوجوب فهو للتحريم بما تقدم من دليل الامر واما
القائلون بانه للاباحة فقد اختلفوا في ذلك النهي فقيل انه للاباحة لان المقصود رفع الوجوب
وهو يحصل بها وقيل هو للتحريم حملا على حقيقته ولا اثر للوجوب المتقدم ونقل بعضهم
الاجماع على كونه للتحريم ولم يقل احد انه للاباحة ولم يثبت لا اشعار بصيغة الامر
الامر المطلق المجرد عن القراين لا اشعار فيه بوحدة اي بوقوع المامور به مرة واحدة فقط
ولا تكرار اي بوقوعه مرة بعد اخرى وانما مقتضاه وقوع الفعل المتحقق في ضمن المرة الواحدة

وما زاد عليها يحتاج الى دليل اخر وهذا هو الحق وعليه اكثر العلماء منا ومن العامة وقيل انه للتكرار
مدة العمر ان امكن وهو مذهب جماعة من العامة وقيل انه للمرة ولا يحتمل التكرار واليه ذهب ابو الحسين
البصري لنا ان مدلول صيغة افعل طلب حقيقة الفعل وادخالها في الوجود والمرة والتكرار زائدان
عليها خارجان عنها كالزمان والمكان فكما ان الصيغة لا تدل على طلب الحقيقة في وقت
خاص ومكان خاص كذلك لا تدل على مرة وتكرار وح يجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع انها
حصل المعنى اضرب بطلب ضرب ما من غير دلالة على خصوصية المرة او التكرار لكن لما لم يكن ادخال
تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل
على المرة الواحدة من هذا الوجه وانتفى الزايد لا بدليل وفي الشاهد ما يؤيد ذلك فان
من قال لغلامه اسقني ماء لا يعقل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية
يعده سفيها ولو قيل ان ذلك عقل بشاهد الحال وبقرينة اقترنت الى المرة الواحدة
لقلنا ان ما ذكرناه يتعقله من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطر بالبال مع انها غير معلومة
هنا فان قيل القرينة هنا انه يعلم استكفاءه بشربة واحدة فما زاد لا يحتاج اليه قلنا
هذه لا طريق الى العلم به لانه قد لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج في زيادتها الى تجديد
الامر ولو كان ذلك معقولا لما احتاج اليه واعترض العضدي على هذا الدليل بانه انما
يدل على ان افعل لا يدل على المرة والتكرار بالمادة ولم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع
فيه والجواب انه يدل على ان افعل بصيغته لا يدل على شيء منهما فانا بينا ان صيغة افعل
تدل على طلب حقيقة الفعل فيكون مدلولها طلب حقيقة الفعل وادخالها في الوجود
يكون بالمرة فلا يدل على التكرار واستدل البعض ممن وافقنا على ذلك بان الامر قد
يقيد بالمرة والتكرار كما يقال اكرم زيدا مرة او مكررا ولو كان دالا على احدهما لكان تقييده
بذلك القيد تكرارا او نقضا والتالي بط وقد يقال عليه ان الامر يفيد احدهما
ظاهرا فالتصريح به يفيد الخصوصية ولا تكرار وبغيره تصريح بصرفه عن الظاهر و

ليس

وليس نقضا والقياس على النهي باطل اه اقول هذه ادلة من خالفنا فالقايلون بان الامر يفيد
التكرار قالوا اولا النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما للطلب بالوضع
والجواب ان ما ذكرت قياس في اللغة فيبطل لانها انما تثبت بالنقل وتتبع موارد الاستعمال لا
بالقياس كما بيناه سابقا وايضا الفرق بين الامر والنهي قائم من وجهين احدهما ان مقتضى
النهي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات بخلاف الامر فان مقتضاه اثباتها
وهو يحصل بالاتيان بها مرة واحدة وثانيهما ان التكرار في النهي لا ضيق فيه ولا حرج فان مقتضاه
الكف وفي الكف عنه لا حرج فيه لان التروك يجتمع ويجامع كل فعل فاقتضى لذلك وليس كذلك في الامر
فانه مانع من فعل غيره من المامورات ومفوت لها فكان التكرار فيه مستلزما للمشقة والضيق
قالوا ثانيا لو لم يفد الامر التكرار لما تكرر الصلوة والصوم والتالي بط لتكررهما فكذا المقدم والجواب
منع الملازمة فان التكرار الحاصل فيهما مستفاد من دليل خارجي دل على ذلك لا من الامر بعينه
سلمنا لكنه معارض بالحج فانه مما وقع الامر به ولا تكرار فيه فان قيل قد سال سراقة النبي صلعم عن
الحج هل يتكرر ام لا وهو عربي من اهل اللسان فلولا انه يقتضي التكرار لما التبس عليه الامر قلنا انما
ساله لانه فهم تكرار العبادة البدنية كالصلوة والصوم من قراين اوجبت ذلك فتوهم ان الحج كذلك
لكونه عبادة بدنية لا لاجل كون الامر يفيد التكرار على انه لنا لا علينا فانه لو افاد التكرار لما احتاج
الى السؤال قالوا ثالثا الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه والنهي عن الشيء يقتضي تكرار المنهي عنه
فيكون الترك منهيا عنه دائما وهو مستلزم لتكرار الفعل المامور به مثلا الامر بالحركة يقتضي
النهي عن السكون والنهي عن السكون يقتضي انتفاءه دائما فيلزم وجود المامور به وهو الحركة
دائما والجواب منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وبعد التسليم نقول النهي الذي في ضمن
الامر تكراره ووحدته بحسب الامر فاذا كان الامر بالفعل دائما كان النهي عن الضد دائما
واذا كان الامر في وقت كان النهي كذلك فالتكرار والمرة في النهي الضمني فرع كون الامر
كذلك فلا معنى لاثباته به القائلون بالمرة قالوا اذا امر السيد عبده بالدخول الى الدار

فدخلها مرة عدّ ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان كذلك والجواب ان حصول الامتثال بالمرة الواحدة
ليس لظهور الامر فيها بخصوصها والا لم يكن ممتثلا لو اتى بالفعل ثانيا والعرف يشهد بخلافه فظهر
ان الامتثال مع المرة لكونها مما يحصل بها الحقيقة المامور بها مع عدم الاحتياج الى ما زاد عليها
والمعلق على علة ثابتة باتفاق . انا قلنا بان الامر لا يفيد التكرار فالحق انه اذا علق على علة
ثبت عليتها بالدليل نحو ان زنى فاجلدوه وان سرق فاقطعوا يده فانه يتكرر بتكررها ولما
اذا علق على غير علة اي على امر لم يثبت كونه علة بالدليل كالشرط والصفة مثل ان دخل الشهر
فكفّر عني فالحق انه لا يقتضي تكرر الفعل بتكررهما علق عليه لنا على الاول انعقاد الاجماع على وجوب
اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر الفعل لامتناع تخلف المعلول عن
العلة والدليل عن المدلول ولنا على الثاني ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر
كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر للشراء بتكرر الدخول فانه يعد ممتثلا وذلك معلوم
قطعا ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لما كان كذلك ولنا ايضا انه اذا ثبت ان الامر
المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة فتعلقه بصفة او بشرط انما يقتضي ايقاع ذلك الفعل عند
حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما لو اقتضى التكرار لا اقتضاه مطلق الامر وقد بيّنا
على خلافه والقائلون بالتكرار مط قالوا ثبت تكرر الفعل بتكرر ما علق به في اوامر الشرع نحو
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اذا كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا ونحو ذلك و
الاستقراء يدل على ان التكرار من نفس التعليق والجواب اما ما ثبت عليته بالدليل فلا نزاع
فيه واما غيره فلا يثبت التكرار فيه الا بدليل خاص يدل عليه ولذلك لم يتكرر الحج وان علق
بالاستطاعة في قوله ان استطعت فحج لعدم الدليل الامر لطلب نفس الفعل
القائلون بان الامر للتكرار قالوا انه للفور واما القائلون بانه لا يفيد شيئا من الوحدة
والتكرار اختلفوا فالمشهور بينهم وهو الحق ان الامر المجرد عن القرينة المشعرة بالفور
او التراخي لا يدل الا على طلب نفس الفعل من غير دلالة على الفور وهو الامتثال با

المامور به

المامور به عقيب ورود الامر في الحال ولا التراخي وهو الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت ولما
هذا ذهب المحقق والعلامة من اصحابنا والفخري والبيضاوي والحاجبي من العامة وقيل انه
يدل على الفور واليه ذهب الشيخ الطوسي فعنده ان المكلف ان اخر الامتثال عن زمان
ورود الامر به عصى وهذا في غير الموسع واما هو فقد مر ان الشيخ تخير بينه وبين العزم الى المضيق
ولا الفورية ذهب جماعة الى انه مشترك بينهما لفظيا واما القول بالافادة التراخي بخصوصه
بحيث لو اتى المكلف بالفعل على الفور لم يكن ممتثلا فهو قول نادر والقائل به الجبائيان
وبعض الاشاعرة كما صرح به البدخشي في شرح المنهاج وفي بعض كتب الاصول ان غلاة الواقفية
قالوا المبادر عقيب الفهم لا يحكم بكونه ممتثلا لجواز ارادة التراخي ومفعوظ لنا على ذلك ان الامر لطلب
حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخي
الا بقرينة تدل عليه ولهذا اختلف الحال بحسب القراين وان تجرد عن القرينة افاد مجرد الطلب لا غير
فمتى اتى بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا ما ينفي كونه للتراخي وهو انه يوجب ان لا يستحق
الذم بالاخلال به في جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف فظ ان ذلك يلحقه بالنفل ويخرجه عن
الوجوب قلنا لا نم انه يجوز الاخلال به في جميع الاوقات بل الى وقت يخشى على نفسه الموت او تعذر
الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله وبهذا فارق النفل لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال قالوا
اولا اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت اخر عدّ عاصيا
بتاخيره وهو يفيد المط والجواب ان العصيان بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج
فان العادة تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام
في المجرد عن القراين قالوا ثانيا النهي يدل على الفور لانه يفيد وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا فكذ
الامر بجامع الطلب والجواب ان هذا قياس بط لان اللغة لا تثبت بالقياس وقد تقدم قال في الحاشية عند
عنه قوله والقياس بط هذا جواب عن استدلال القائلين بالفور وتقريره من وجهين الاول ان كل مخبر بقوله

مذهب حنفية

معتزلة

ابو هاشم

نفيد قائم مشعر بقوله انت حر فقصد به الحال فكذا الامر الحاق بالاغلب الثاني ان النهي يفيد الفور فكذا الامر والجامع الطلب وتقرير الجواب عن الاول بطلان القياس في اللغة على ان الفارق قائم لدلالة الامر على الاستقبال اذا الحاصل لا يطلب والاستقبال يحتمل الامر به الى الحال وغيره والتخصيص محتاج الى دليل وقد تناقش في هذا الجواب بل مراد المستدل الحاق الفرد النادر بالاغلب في هذا ليس قياسا وقد تدفع المناقشة بمنع الاغلبية واما تقرير الجواب عن الثاني فظ مما تقدم في بحث الوحدة والتكرار انتهى وهو ظ

قالوا ثالثا ذم تعالى ابليس على ترك السجود حال الامر حيث قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان الامر للفور لما استحق الذم لان له مندوحة ان يقول ما امرتني بالبدار وسوف اسجد تر شئت والجواب ان ذم ابليس انما كان لانه تعالى عين وقت السجود بالتسوية حيث قال تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ولم يوجد السجود في ذلك الوقت ومثله خارج عن محل النزاع في الامر المطلق وايض فالذم كما يحتمل ان يكون باعتبار ما ذكره المستدل يحتمل ان يكون لتنزهه عن امتثال الامر واستكباره كما يشهد له قوله سبحانه ابي واستكبر على انا نقول فاء التعقيب في الامر يحتمل ان يكون التعقيب للوجوب لا الفعل اعني فعل السجود عقيب التسوية فلا تفيد الاية فعل السجود عقيب التسوية والنفخ بل ان الوجوب يحصل عقيبهما فلا يدل على الفورية وقد يرجح احتمال تعقيب الوجوب بان تعقيب الفعل يستلزم ان يكون الذم على ترك السجود في وقت الامر كما يدل عليه لفظ اذ ولا ريب ان وقت الامر لا يجب السجود وانما يجب السجود بعد التسوية والنفخ في ذلك الوقت لا امر وقد يجاب عنه بان الامر المقيد يتوقف على القيد فاذا حصل القيد حصل الامر المقيد وان كان لفظه متقدما قالوا رابعا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي بط اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمح اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المعقود به فقوله لو لم يكن

الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمح قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير متعين فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل ويمتثل به ولا ان يؤخره الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت فيتعين الفعل بعده وح فيتعين عليه ان ما ذكرتم من الدليل يجري في ما وقته العمر من المندوبات المطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو بط بالاتفاق ثم ان في عبارة الاستاذ المصنف قوله ولو تعين فكما وقتته نظرا فان ما وقته العمر ليس التاخير فيه متعينا قالوا خامسا قال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد الى سببها بالاتفاق المفسرين وهو فعل المامور به وقال تعالى واستبقوا الخيرات وفعل المامور به من الخيرات وحقيقة المسارعة الى فعل المامور به والاستباق ليس للوجوب بل المندوب فالاية تدل على افضلية المسارعة والاستباق على وجوبه والا لوجب الفور فيصير ذلك الواجب مضيقا فلم يكن المكلف مسارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق وبيانه ان لا معنى لوجوب المسارعة الا حصول الاثم بالتاخير وهذا يعني الواجب المضيق فالاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يكون مسارعة فان من نذر صوم غد عينا فصامه لا يقال انه مسارع في فعله والحاصل ان حمل الصيغة على الوجوب ينافي المادة فتعين حملها على الندب مجازا فليحمل على الوجوب ويتجوز في معنى المسارعة ويلزم المطلوب لانا نقول مجازان تعارضا وقد ترجح احدهما اعني تجوز المسارعة باصالة عدم الفور فيصار اليه هذا ويرد على اصل الجواب ويرد عليه انه لا يلزم من وجوب المسارعة صيرورة الواجب مضيقا اذ لا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الاوقات وفائدة التوسعة ح ان المكلف لو اخر عن اول الاوقات اثم ويكون مؤديا للفعل وللذلك نظائر كثيرة كصلوة الزلزلة وغيرها والحق في الجواب ان على تقدير افادتها المسارعة والاستباق فورية الامر لم تكن وجوب الفور

واستباقهم دها فعل المأمور به على الفور ويمكن الامر للمسارعة والجواب ان الامر بالمسارعة والاستباق ...

مستفاداً من صيغة الامر كما هو محل النزاع وانما استفيد من الادلة كما صرح بالفورية منه
ويمكن الاستدلال على كون الامر للفور باجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال
انتهى ان المراد دلالته على ذلك ح فالقول به لذلك غير بعيد فتامل فيه   اقتضاء الامر
في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده او يستلزمه او يتضمنه اولاً وتحرير محل النزاع ان نقول
ليس الخلاف في مفهومهما للتغاير بينهما قطعا ولا في لفظهما انما النزاع في ان ما صدق انه امر
بشيء هل يصدق عليه انه نهي عن ضده او يستلزمه او لا مثلا اذا قال اسكن فهل هو في قوة
لا تتحرك ام لا اكثر الاصوليين على انه يستلزمه وقال القاضي ومتابعوه اولاً انه نفس النهي
عن الضد واخيراً انه يتضمنه هذا ما قالوه في تحرير محل النزاع وفيه نظر فانه لا معنى للخلاف
في ان ما يصدق عليه انه امر بشيء يصدق عليه انه نهي عن ضده ليكون الامر بالشيء نفس النهي
عن الضد وكيف لا واختلاف الصيغتين ظ لا يقول احد بان احديهما الاخرى فالحق ان
النزاع في ذلك يرجع الى ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده في المعنى بمعنى انهما
يحصلان بصيغة واحدة هي صيغة الامر بذلك الشيء ويعبر عنهما بعبارة واحدة من غير ان يرد
نهي صريح من الشارع عن ذلك الضد عما قياس ما قالوه في مقدمة الواجب ان الامر بما له
المقدمة امر بالمقدمة بمعنى ان الامر بكل منهما يحصل بامر واحد من غير ان يتعلق بكل منهما امر
او يستلزمه وعلى الثاني فهل الاستلزام لفظا او معنا قال بكل طائفة وربما يتوهم ان من قال بالاستلزام
اراد المعنوي فقط والقائل به لفظا بعيد لتصريح بعضهم بالاستلزام اللفظي اذا تقرر هذا فنقول
فنقول المامور به ضدان احدهما خاص مناف له بالاستلزام اللفظي كالنوم والجلوس مثلا والآخر
عام مناف له بالذات وهو عدم الاتيان به وتركه وهذا نقيض المامور به وهو المراد من الضد
العام وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص ثم ان ظ
الكتاب انه لا ريب في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك وفي الحاشية
وقد يستدل على ذلك بان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل والثاني المنع

من الترك

من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه وابطال الثاني
ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال اولا والاول مح لاستحالة الجمع بين النقيضين
والثاني هو المطلوب وهذان الدليلان مما استدل به العلامة في نهاية والفخري في المحصول وذهب
بعضهم الى افادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام اعني تركه محتجا بانه كما يحصل النهي عن الاخلال
الخاص حال الامر يحصل عن العام ايضا كما يشهد به الوجدان وفيه ما لا يخفى فان البحث على
تقدير كون الامر للوجوب فالسيد اذا قال لعبده اضرب فكانه قال وجبت عليك الضرب
ولا معنى لايجاب الفعل الا طلبه مع المنع من تركه وكيف يذهب العاقل عما هو صريح كلامه انتهى
قلت ظ الكلام ان نفي الاقتضاء من الضد العام بعيد بل غير صحيح ومع بطلانه يثبت
القول بالاقتضاء ولا يبقى فيه شبهة وانت خبير بانه مع عدم التضمن في اصل اقتضاء
يمكن حصولها من جهة ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن تركه او يستلزمه كما نبهنا عليه
سابقا والنزاع فيه على هذا الوجه غير بعيد بل هو اقرب منه في الخاص كما يعرف بادنى التفات
وح فيمكن ان يكون المراد من الدليل اثبات الاقتضاء على وجه التضمن ردا على من قال بانه
عينه اما كون المراد به اثبات اصل الاقتضاء ردا على من نفاه راسا كما يستفاد من الحاشية
فبعيد لبعد النزاع في مثله ومن ثم ادعى بعضهم الاجماع عليه وبالجملة فانكاره مكابرة
لا يلتفت اليها هذا ما يتعلق بالضد العام اما الضد الخاص فقد قال بعضهم باستلزام
الامر بالشيء النهي عنه وقال الآخرون بعدم الاستلزام والمثبتون استدلوا بدليلين الاول
ان الواجب هو فعل المامور به لا يتم الا بترك الضد الخاص لانه مع التلبس لا يمكن
فعله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فترك الضد الخاص واجب ففعله حرام بمعنى النهي عنه
الثاني ان فعل الضد الخاص يستلزم ترك الواجب الذي هو فعل المامور به وما يكون
فعله مستلزما لترك الواجب فهو حرام فيكون فعل الضد حراما ولا معنى للنهي عنه الا ذلك

وفي كلا الدليلين كلام بينته في الحاشية حيث قال كما يق على الاول المراد بمقدمة الواجب ما يكون وسيلة
موصلة الى فعله كقطع المسافة في الحج ولا نم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الآخر بل هو
لازم له ومقارن كما هو مذكور في رفع شبهة الكعبي ولا يلزم من وجوب اللازم وجوب الملزوم
كتبريد الوجه حال غسله في الوضوء وكما يق على الثاني لا نم ان كلما يستلزم فعله ترك الواجب يكون
حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا واجبين مضيقين اما اذا كانا كذلك فكونهما على هذه الصفة قرينة
التخيير لان غرض الشارع من التكليف بهما اما ايقاعهما معا في ان واحد او ايقاع احدهما والاول
تكليف بما لا يطاق فتعين الثاني مثلا اذا امر الحكيم عبده في وقت واحد بالكتابة والنساجة
فتضادهما دليل على تخييره العبد فيهما اذ هو لا يريد فعلهما في وقت واحد لانه حكيم عادل ومعلوم
ان العبد لو تركهما معا لذمه العقلاء بانه اذا لم يتمكن من فعلهما معا فهلا فعلت احدهما
اذ ليس السيد الحكيم ممن يامر عبثا والحاصل انا ان سلمنا ان الامر بالشي يقتضي النهي عن
ضده فانما نسلم ان كان الضد الخاص غير واجب كما ذكره الاصحاب في صلوة الجمعة بالنسبة
الى السفر بعد الزوال اما مع وجوبه وتضييقهما فيرجع الى التخيير الا اذا كان احدهما اهم
في نظر الشارع فيقدم كالصلوة وتخليص المتردي انتهى اقول يمكن تقرير الدليل الاول
بوجه واضح وبيانه ان المقصود بالنهي الكف عن حقيقة الفعل وتركها راسا بحيث لا يوجد
في ضمن فرد ما اصلا لانه وجود ليس الا بتحققها في ضمن فرد ما فالكف عنها راسا يكون بعدم
ابراز شيء من افرادها الى عرصة الوجود فنقول انتم لا تنكرون كون الامر بالشي نهيا عن
تركه العام وقد اعترفتم به سابقا فاذا كان المقصد في النهي ارتفاع المنهي عنه راسا فالكف
عن الترك يكون بعدم ايقاع شيء من افراد التروك وظاهر ان ذلك لا يكون الا بارتفاع
جميع التروكات الخاصة لذلك الشي من باب المقدمة ولا معنى للنهي عن الضد الخاص الا
النهي عن التروكات الخاصة المتحققة في ضمن فعل الضد الخاص للمامور به ويرده ان النهي
عنه هو الترك ولا نم ان الترك لا يكون الا بارتفاع جميع التروكات الخاصة فان الترك
قد يتحقق بعدم ارادة الفعل ايض في جواب شبهة الكعبي غايته ان الافعال الخاصة مقارنة

للترك

للترك ولا يلزم من تعلق النهي بالترك تعلقه بمقارنته فتامل وقد يجاب عن الثاني بوجه آخر وهو
ان نقول ان اردت باستلزام ترك الواجب الاقتضاء والعلية فمم وان اردت به مجرد عدم
الانفكاك في الوجود الخارجي فيكون اطلاق الاستلزام عليه على سبيل التجوز منعنا ان
مستلزم ترك الواجب بهذا المعنى حرام وتوضيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم
لم يبعد ان يكون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم فان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم العلة واما اذا انتفت العلية بينهما فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم
الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر لا يق
تضاد الاحكام يوجب عدم اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين لانا نقول التضاد
يوجب استحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد لا في مواضع متعددة على ان ذلك لو
ثبت ليثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وبيانه ان التلازم بين الامرين لو كان مانعا
من اجتماع حكمين منهما بناء على ان المتلازمين كالشيء الواحد وتضاد الاحكام يمنع من اجتماعها
في الشيء الواحد فلا جرم يلزم عدم اجتماع حكمين في متلازمين فاذا اقتضى الواجب تحريم تركه
وكان الترك ملزوما للفعل من الافعال فلا ريب في عدم زوال الحكم عن ذلك الفعل وكذا
ان يجتمع الترك في التحريم ان كان وهذا هو مطلوب الكعبي حيث نفى المباح نظرا الى ان كل
مباح ترك الحرام فالسكوت ترك القذف والسكون ترك القتل وكل ترك الحرام واجب
فالمباح واجب وفساد هذا القول اظهر من ان يذكر على ما مر بيانه مفصلا احتج القائلون
بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص بانه لو كان الامر بالشيء مقتضيا
للنهي عن ضده الخاص لما عقل الامر بالشيء حالة الامر عن الاضداد الجزئية والتالي
بط اما الاول فلان النهي عن الضد طلب الكف عنه فلا بد من تصور المطلوب الذي هو
الكف عن الضد فيكون مفردا له اعني الكف والضد متصورين فيكون الضد الخاص
متصورا له واما بطلان التالي فانا نقطع بان الامر بالشي قد يذهل عن اضداده الجزئية

حال الامر فاين النهي عنها والجواب اما اولا فلان الذهول لا ينافي الاستلزام فان الشيء قد يستنبط
ويلزم من كلام مع ذهول المتكلم عن ذلك كما في دليل الاشارة وسيجي بيانه بمشية الله تعالى
فان قلت مع الذهول عن ذلك لم يبق الدلالة الالتزامية قلت لعل ارذل هذه التي امتيزها با
المعنى المشهور بين المنطقيين فان الدلالة الالتزامية لا يختص بالمعنى المنطقي بل اشمل ومعنى آخر هو هذا
وذلك لان الذهول في الدلالة الالتزامية عند المنطقيين لا معقول وقد يعترض بالفرق بين هذا المقام
ودليل الاشارة من حيث ان صحة الكلام يتوقف على ذلك بخلاف هنا وايضا كون ذلك حكما شرعيا مستفادا
من الامر لابد من اشكال فتامل واما ثانيا فلان ذلك في حق الشاهد لا في حقه تعالى فان علمه محيط بجميع
الاشياء حضوري لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فظهر ان ما ضر مثل ذلك الاصل في الوجوب
الامر الوارد منه تعالى فلا يتم الكلام وفيه نظر فان ثابت علمه تعالى بجميع الاشياء لا ينفع هنا فان التكليف
انما هو باعتبار فهم المكلف اذ يستحيل منه تعالى ان يكلفنا بما لم يطلعنا عليه ولم يفهمنا اياه والحاصل ان
المأمور مكلف بما يفهم من الخطاب وما يطلع عليه فاذا انتفت دلالة الخطاب عليه انتفى
التكليف وثانيا بان النزاع ليس في خصوصية المادة وما كان بالنظر الى خارج مدلول اللفظ لما
النزاع في ان مقتضى صيغة الامر ماذا كما لا يخفى والحاصل ان البحث من الجانبين وارد على كل من
الخصمين فسواء استدل على ثبوت المطلوب او نفيه فان المعترض مستظهر على المستدل لضعف
الادلة على ذلك وهذا معنى قوله مد ظله وللبحث من الجانبين مجال واسع ويمكن ان يقال
ان المقصود بالنهي هو الكف عن حقيقة الفعل وتركها راسا بحيث لا توجد في ضمن فرد اصلا
اذ وجودها ليس الا بتحققها في ضمن فرد ما فالكف عنها راسا يكون بعدم ايجاد شيء من افرادها
في بقعة الوجود كما ان الغرض من الامر بالكلي ابرازه في ضمن فرد ما من افراده غير مخصوص بفرد
معين ولهذا كان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من الجزئيات اذ ليس خصوص شيء منها ملحوظا حتى
يتعلق الامر به وانما تعلق الامر بالطبيعة من حيث يقتضي وجوب فرد ما من حيث ان ابرازه
الطبيعة الكلية الى عرصة الوجود لا يمكن الا في ضمنه فظهر ان الفرق بين الامر والنهي وتبين
ان النهي عن الكلي في الحقيقة يراد به النهي عن ساير الافراد الخاصة من حيث ان المطلوب بالنهي هو

الكف

الكف عن ايجاد الطبيعة وهو لا يكون الا في ضمن الافراد فكانه نهي عن الافراد جملة بخصوصها بخلاف
الامر فانه لما كان المقصود من ايجاد الحقيقة وهو يحصل في ضمن فرد ما لم يكن الامر بالكلي امرا بشيء
من جزئياته على الخصوص بجواز ايجاده في ضمن فرد آخر غيره فان قيل وجود الطبيعة وان
لم يكن مقصودا في ضمن شخص معين الا ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد فرد ما التوقف وجودها
على وجود فرد ما لاستحالة تحققها بما هي هي فبمقتضى ما ذكرتم في النهي يلزم عليكم ان تقولوا بان
الامر بالشيء امر بجزئي ما وهو خلاف التحقيق بل انتم تنكرونه ايضا قلنا بعد تسليم ما ذكرتم نقول
لا شك ان فردا ما واجب على تقدير الامر بالكلي وان لم يكن وجوبه في نفس الامر بل من باب المقدمة
وبيانه انه لما كان الامر متعلقا بالكلي من حيث هو وايجاده لا يمكن الا في ضمن فرد ما كان فرد ما واجبا
من باب المقدمة فنقول في النهي ايضا كذلك فان المقصود في النهي انما هو انتفاع الحقيقة الكلية
والكف عنها وذلك لا يمكن الا بانتفاع جميع افرادها فكان الكف عن الجميع واجبا من
باب المقدمة ونحن نقول اذا كان الكف عن الطبيعة يتوقف على الكف عن جميع الافراد كان جميع
الافراد مقصودا بالكف ولا معنى للنهي عن الافراد الخاصة الا ذلك وقد يحصل مما ذكرناه ان
الترك اذا كان منهيا عنه كان المقصود عدم اتباعه راسا ويلزم منه النهي عن الضد الخاص
لتحقق الترك في ضمنه والجواب ان كون الترك منهيا عنه لا يوجب كون الخاص الوجودي منهيا
عنه وتحقق الترك في ضمنه ان اريد به مقارنته له في الوجود فلا تصور اذ لا مانع من تعلق
النهي باحد المتقارنين دون الآخر وان اريد به ان فعل الضد يحصل له ترك فالعلة في
ترك المأمور به انما هي وجود الصارف عن فعله وعدم الداعي اليه لا فعل الضد نعم فعله
يتوقف على وجود هذا الصارف كما ذكره ايضا فان صدور الفعل بدون تعلق الارادة به
غير ممكن فتدبر المقام فانه من المطالب العظام ولو ابدل النهي اه قد عرفت ما في دليل
استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به لرجع الكلام
الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم وهو بطلان الضد الخاص لان صحته فرع تعلق
الامر به وتعلق الامر بالضدين مح لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم
عدم الامر بالآخر وح فيبطل الضد لو اتى به في حال الامر بذلك الشيء لانه اتيان بما لم يؤمر به

الضد

فلا يكون مبرءا للذمة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر ليستلزم للاجزاء هذا وجه ما ذكره المص
وفيه نظر لظهور ان الكلام في ضد الخاص لما مر ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام
العام مما لا ريب فيه فظ ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة
تلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يستلزم عدمها الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به
ليتم حكمه بالصحة وعلى هذ فلا وجه لا قرينة ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين
واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من
الامرين مع تضييق احدهما وتوسعة الاخر وحينئذ فله ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع
لان وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب الموسع
في وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات
من جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعة
وقته لا يفيد مع وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب بعد ولم يجب في وقته لتم الكلام لكنه غير
ما نحن فيه قلنا ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق في
ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك
ان هذا قول من يذهب الى الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان المامور به
الآن المضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر
به لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا
فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب
الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه وح قيل لازم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد
شخصي وهو باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود
منها التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع النظر المحتاج المسافة
او بعضها على وجه منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي بوجه

سايغ

سايغ وهذا يدل على ما قلناه فظ انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط
الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع الشيخ والاكثر اذا امر الشارع بفعل في وقت
معين فهل يكفي هذا الامر في وجوب فعله بعد ذلك الوقت قضاء لو فات ذلك الفعل من المكلف
ام لا بد من امر جديد غير الاول دال على وجوب قضائه بعد ذلك الوقت الشيخ والاكثر على
الثاني وهو الحق وذهب جماعة الى ان الامر كاف في وجوب القضاء وحاصل الخلاف انه اذا صدر
من الشارع امر بفعل في وقت فهل يثبت بمجرد هذا الامر وجوب القضاء حتى انه لو لم يرد فيه
دليل منفصل على انه لا قضاء له كالخطبة القائمة مقام ركعتين في الجمعة لزم لا فعلى الاول يجب
القضاء من غير دليل يدل عليه وعلى الثاني لا يجب القضاء الا اذا ظهر دليل من خارج دال على وجوب
القضاء مثل قوله تع فعدة من ايام اخر وقوله عليه من نام عن صلوة او نسيها الحديث لنا على ان
القضا بامر جديد ان الامر بفعل في وقت معين لو كان موجبا لقضائه بعد ذلك الوقت
لاقتضاه والتالي بط اما الملازمة فلان الاقتضاء اعم من الوجوب لانه الاقتضاء الجازم وثبوت
الاخص يوجب ثبوت الاعم واما بطلان التالي فلانه لو اقتضاه لدل عليه ونحن قاطعون
بانه لا دلالة لقول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره بوجه من الوجوه اصلا هذا تقرير الدليل
على الوجه الصحيح وقال الحاجبي في تقريره ان الامر الاول لو وجب القضاء لاقتضاه وصوم
يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم ولعترض عليه العضدي بما حاصله انك ان اردت بعدم اقتضاء
صوم يوم الجمعة ان الامر بفعل في وقت معين كيوم الخميس لا يقتضي فعله في وقت آخر معين
كيوم الخميس لا يقتضي فعله في وقت اخر معين كيوم الجمعة فم ولا يضرنا لانا لا ندعي ان الامر
بفعل في وقت معين يقتضي قضاءه في وقت اخر معين وان اردت بعدم اقتضاه ان
الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي الفعل بعد ذلك الوقت قضاء فم فان الخصم يقول ان المكلف
مامور بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات ايقاع الصوم فيه الذي هو كمال المامور به
بقي المامور به الوجوب مع نقص بل ربما يقال ان ذلك مصادرة على المط والجواب باختيار

الشق الثاني وذكر يوم الجمعة لتمثيل وحاصل الكلام ان صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم
غيره بوجه من الوجوه لعدم دلالته على شيء من الدلالات الثلاث فاندفع المنع وسقط توهم المصادرة
ويمكن تقرير الدليل بوجه آخر فيقال الامر متناول بلفظه الوقت الاول سواء اطاع المامور او عصى
واذا كان بحيث لو اطاع لم يتناول ما سواه فكذلك بحيث لو عصى لان الطاعة والمعصية لا توجب
تغيرا في متعلق الامر ولنا ايضا ان الامر والنهي يتبع الحسن والقبح في الافعال وهما يكونان
لوجوه واعتبارات يتبع المصالح كما دللنا عليه سابقا وعلى هذا فاذا كان الامر متعلقا بوقت
دل على ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فاذا لم يفعله في ذلك الوقت لم يعلم انه مصلحة
في وقت آخر واحتيج في العلم بذلك الى دليل آخر ولا يمكن ان يقال ان الامر يدل على وجوب
المامور به وانه مصلحة وليس للاوقات تاثير في ذلك فينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة اي
وقت شاء لانه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في كون الفعل مصلحة فيه حتى اذا فعل في غيره كان
مفسدة بل الظاهر ذلك كما يقتضيه القول بالحسن والقبح لوجوه واعتبارات وبنيه على ذلك
ان صلوة الجمعة لا خلاف في انها مصلحة وواجبة في وقت معين ومن لم يفعلها فيه فاتت
عنه ولا يجوز له فعلها في وقت آخر وكذلك من نذر صوم يوم بعينه متعديا الى الامر با
الاتيان به في غيره الا اذا ثبت ان الفعل حسن ومصلحة في غير ذلك الوقت ايضا وهو غير ظاهر
عند العقل وانما يعلم من كشف الشرع وبيانه فحيث تبين الوجوب بالامر يعلم من ذلك حسنه
فيه وحيث يسكت عنه تبين انه ليس بحسن هذا تقرير الكلام على الوجه التام واستدل
الحاجبي على المذهب المختار بدليلين تقرير الكلام الاول ان الامر بفعل في وقت معين
لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت لكان اداء فانه بمنزلة ان يقول افعل في هذا الوقت او
بعده ولا شك ان هذا الكلام تخيير بينهما وان الثاني اداء به انسر لا قضاء الاول وهو
ضعيف فان الخصم يدعي ان المكلف مامور باصل الفعل وبايقاعه في وقت معين وبان
كل الضعف كان المامور به يكون بايقاعه في وقته المعين فان فات بقي اصل الوجوب مع نقص
مع فتمنع الملازمة وتقرير الثاني ان الامر بفعله في وقت معين لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت

للزم

للزم التسوية بين الاداء والقضاء بان لا يعصي بالتاخير وهو ضعيف بما قلنا على الاول قالوا
امرنا بالصوم اه استدل الخصم بادلة الاول ان الشارع اذا قال صم في يوم كذا فقد
امرنا بالصوم وبتخصيصه في وقت معين فان اللفظ مركب فهو ايضا مركب فيكون ما صدق
عليه متعددا في الخارج واذا كان متعددا في الخارج فبفوات واحد اعني التخصيص في
وقت معين لا يفوت الآخر هو اصل الصوم الثاني ان الوقت للفعل المامور به بمنزلة الاجل للدين
فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد في اجله ويجب اداؤه بعده كذلك الفعل لا يسقط اذا لم
يؤده في وقته بل يجب ان يؤدي بعده الثالث ان القضاء لو كان وجوبه بامر جديد غير الاول
كان اداء والتالي باطل اما الاولى فلانه ثدامر بالفعل بعد وقته للاول فيكون فاتيا به في وقته الذي
امر به لا بعده وليس هذا الا الاداء واما الثانية فظاهرة والجواب اما عن الاول فبان يقول المامور به
في وقت معين كصم يوم الخميس مثلا وان كان مركبا بحسب اللفظ والمفهوم العقلي لكن لا نم انه مركب
بحسب الوجود الخارجي وانما هو بحسبه امر واحد لا تعدد فيه فان الحق ان المقيد ليس مركبا في الخارج
من المطلق والقيد اذ هو نظير النوع الاضافي المركب من الجنس والفصل وقد ثبت انه لا تركيب
له خارجا منهما بل هو في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا لكن العقل ينتزع منه باعتبارات
مختلفة اشياء لا تمايز بينها الا في الذهن وكيف لا ولو تركب منهما خارجا لم يستلزم امتناع الحمل
فان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج واتحاد الكل مع الجزء ممتنع واذا كان المقيد امرا واحدا لا متعددا
فاذا انتفى سقط المامور به واحتاج في ثبوت وجوب الفعل فيما بعد ذلك الوقت الى امر جديد
واما الجواب عن الثاني فنمنع كون الوقت بمنزلة اجل الدين كيف واشتغال الذمة والدين في جميع
الاوقات بحيث لو قدمه على الاجل او اخره صح بخلاف الفعل المامور به في وقت معين فانه ليس
بهذه المثابة لعدم صحة تقديمه على وقته وهذا هو الفارق بينهما واما عن الثالث فنمنع
الملازمة فان الاداء شرط فيه ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت اولا والذي امر بفعله
ثانيا انما استدرك ما فات اولا فكان هذا مانعا من كونه اداء ومثبتا لكونه قضاء لانه
ما فعل استدراكا لما فات اولا قبل المطلوب بالامر اه اذا تعلق الامر بالماهية الكلية
من غير خصوص فيه كان يقول اضرب يراد به ايقاع هذه الماهية فالمطلوب بهذا الامر اختلفوا

فيه فذهب جماعة منهم الحاجبي الي ان المط بذلك الامر فعل جزئي مطابق للماهية اى يصدق عليه
الماهية صدق الكلي علي الجزئي واستدلوا علي ذلك بان الماهية الكلية مما يستحيل وجود
خارجا فلا يكون مطلوبة بالامر اما انها يستحيل وجودها خارجا فلانها لو وجدت خارجا
تشخصت بالتشخصات الخارجية كما هو شان الموجود الخارجي فهي من حيث كونها الماهية الكلية
يكون كلية ومن حيث موجودة في الخارج يكون متشخصة جزئية فيلزم كونها جزئية كلية في حالة
واحدة وهو مح واما ان ما يستحيل وجوده خارجا يمتنع عليه بالامر فلان ذلك تكليف بايجاد الممتنع هو
وهو باطل لاستحالة التكليف بما لا يطاق وقد يجاب عن الدليل بان الكلية والجزئية انما يعرضان
للماهية في الذهن ولا يعرضان في الخارج فلا قصور في وجودها في الخارج بخلوها عن الامرين
وان كانت احدهما ومن هنا ذهب الاكثر علي انها هي المطلوبة بالامر دون الجزئي لان المطلوب بالامر
مطلق غير مقيد بقيد زايد علي الماهية والجزئي مقيد فلا يتناوله صيغة الامر ولا يدل عليه
بشيء من الدلالات فلا يكون مطلوبا من حيث الوجوب عليه ومنشأ الاختلاف والنزاع بين الفريقين
في هذا الاصل هو الاختلاف في وجود الماهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي فان قلنا بوجودها في الخارج
كانت هي المط والا فلا وتفصيل الكلام ان الماهية قد تؤخذ بشرط ان يكون مع بعض العوارض
والتشخصات المفيدة للجزئية وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ويكون موجودة في الخارج
وقد تؤخذ التجرد وعدم العوارض وهي الماهية بشرط لا ولا يكون موجودة في الخارج وقد تؤخذ
لا بشرط شيء من التشخصات وعدمها التي تؤخذ بنفسها من حيث هي هي وان اتفق ان قارنها
شيء من العوارض او كانت مع الف شرط وهذه هي الكلي الطبيعي وقد اختلف في وجودها في الخارج لا
بمعنى انها جزء من الجزئيات الموجودة فيه كما يقوله معظم القايلين بوجودها بل بمعنى انه يوجد
في الخارج شيء يصدق هي عليه ويكون عينه وان تغاير بحسب العقل كما ينوه ويمكن حمل المط بوجود
افرادها علي ذلك بمعنى ان ما صدقت عليه من الافراد موجود في الخارج ويتحد معها واذا كان
كذلك فيصح طلبها والامر بايقاعها ولا يرد ان الماهية لا توجد في الخارج الا بوجود الافراد فلا
يوجد الا مقيدة قطعا فلا يصح طلب مطلقها اذ لا يطلب الا ما كان موجودا لانا نقول ان مطلقها
لا ينافي مقيدها بل يشمله وغيره من الجزئيات ويتحد معه في الوجود الخارجي وبالجملة فالمط هو المطلق

لاتحاد المفيد وتحصيل له لا انه هو المط بخصوصه بل لانه حاصل في ضمنه وبما ذكر
بعضهم ان منشأ الاختلاف في هذا الاصل هو عدم التفرقة بين الماهية لا بشرط و
بينها بشرط لا والحكم بينهما واحد ولما كانت الماهية بشرط لا يمتنع وجودها في
الخارج لان معناها بشرط تجردها عن العوارض بل في الذهن ايض كما زعمه بعض المهيته
فان ما هو في الذهن محفوف بالعوارض الذهنية لا مجرد عنها وان كان ضعفه
ظاهرا كانت الماهية لا بشرط ايض مما يمتنع وجودها خارجا فلا يصح طلبها بالامر
وهذا ليس بشيء لان كل عاقل يفرق بين الماهية بشرط لا ولا بشرط ولم يقل احد
ان احدهما عين الآخر فلا يصح ان يكون النزاع في هذه المسئلة مبنيا على عدم
التفرقة بينهما ولا يبعد ان يكون في هذا الكلام تعريض بالحاجبي على ما بينه
التفتازاني فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه النهي للتحريم اه لم يعرف
النهي اكتفاء عنه بتعريف الامر لانه يعلم بالقياس اليه فيعلم انه طلب كف عن فعل بالقول
استعلاء وفوايد القيود يعرف كما في الامر والاعتراض بدخول كف عن الزنا في
حد النهي قد مر جوابه فلا نغفل ثم ان النهي قد يكون للتحريم وقد يكون للكراهة وقد
اختلف في كونه حقيقة في ايهما فالاكثر علي انه حقيقة في التحريم وهو الحق وقيل
في القدر المشترك وقيل مشترك لفظا وقيل بالوقف لنا علي الاول وجود الاول تبادر
التحريم من قول القائل لا تفعل والتبادر علامة الحقيقة كما مر التفتازاني ان السيد اذا قال

لعبده لا تفعل هذا الفعل ثم ان العبد فعله فان العقلاء تذمه على الفعل ولا معنى للحرام الا
الفاعل على فعله الثالث قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن النهي عنه فيكون
الانتهاء عنه واجبا لقضية الامر ولا معنى لكون النهي للتحريم الا هذا وفيه نظر فانه انما يدل
على ان نهي الرسول للتحريم بدليل من خارج وهو غير المدعى اذ الكلام في ان النفس النهي يدل عليه
اولا وهل المطلوب كف النفس او عدم الفعل اه اختلف العلماء في ان المطلوب بالنهي ما هو فالاكثر
على ان المطلوب كف النفس عن الفعل المنهي عنه فاختاره العلامة في بعض كتبه وذهب بعضهم الى
ان المطلوب ترك الفعل بمعنى ان لا تفعل وحكي ان هذا قول جماعة كثيرة من الاصوليين وهو الاقرب
لنا ان تارك الزنى والسرقة ونحوهما من المنهيات يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون التفات الى تحقق الغفلة عنه وعدم خطوره بالبال وهو دليل على
ان الكف غير ملحوظ في التكليف والا لم يصدق الامتثال بدونه ولا يحسن من العقلاء
المدح على مجرد الترك من دون ملاحظة قالوا التكليف يستدعي المقدورية والترك
نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس باثر فلا يكون
متعلقا للتكليف ولانه عدم اصلي فيكون سابقا على القدرة حاصلا قبلها فالتكليف به
يوجب تحصيل الحاصل وهو محال وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي والثواب
عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم
يسرق ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا
والجواب اما عن الاول فبانا لا نسلم ان العدم لا يكون باثر القدرة ولم لا يكون اثرا باعتبار
الاستمرار وحاصله ان المكلف له ان لا يفعل الفعل فيستمر ذلك العدم وله ان يفعله فينقطع

فاثر

فاثر القدرة الاستمرار المقارن بها وهو مستند اليها ومتجدد بها وقد مر نظير هذا
في الاحكام وعن الثاني بالمنع من كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانا قد اثبتنا ترتب
الثواب على الترك من دون ملاحظة الكف وهو يبطل ما قالوه النهي
للدوام عند الاكثر اه النهي المطلق المجرد عن التقييد بوقت او شرط او صفة هل يفيد
الدوام في الانتهاء حتى اذا قال لا تفعل مثلا كان المفهوم منه دوام الانتهاء عن الفعل
فلو وقع منه مرة كان عاصيا او لا يفيد الا الانتهاء عن الفعل في وقت يمكنه الاتيان فيه
وما زاد على ذلك من كونه دائما او مرة يعلم من دليل خارجي يدل عليه كالامر الاقرب
الاول وهو مختار المصنف تبعا للاكثر وذهب جماعة منهم السيد المرتضى الى الثاني
واختاره صاحب وذهب بعضهم الى انه لا يفيد تكرار الانتهاء عنه في كل وقت
بل اذا تركه في الوقت الذي يلي النطق بالنهي فقد امتثل وان فعله بعد ذلك لم
يخرج عن الامتثال بفعله بعد ان كف عنه مرة ونسب هذا القول الى النخعي لنا على
الاول ان السيد اذا نهى عبده عن فعل فاعتمد كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل
بعدها يعد في العرف عاصيا مخالفا للسيد يحسن منه عقابه وكان عند العقلاء
مذموما حينئذ لو اعتذر بانه ترك الفعل بعد وقت النطق بزمان يمكن ايقاع الفعل
فيه وليس نهي السيد مثلا وكذا لو لم يسمع منه وبقي الذم بحاله وهذا مما لا ينبغي انكاره ولنا ايضا
ان السلف من العلماء لم يزل يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء عن الفعل ولا يخصونه بوقت
دون وقت واشتهر ذلك منهم ثم من بعدهم من العلماء وشاع وذاع من غير نكير ولم يكن الظن
لما تبنا لهم ذلك فان اعترض بانا لا نسلم فهمهم الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكون
فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه فهم
لهم فلا يقوم حجة علينا قلنا اجيب بانا نعلم قطعا انهم فهموا الدوام من مجرد النهي كما
يعلم ذلك من تتبع كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اذا ورد عليهم نهي بالدوام

على اختلاف الاحوال ومن طبقة بعد طبقة وفى زمان بعد زمان وبان الامتثال على ذلك قد شاع وذاع وملأ الاقطار ومن حيث انه مذهبهم لا ينكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره وفى الحاشية على هذا المذهب دليل اخر على شهوره تقريره ان ترك الفعل فى وقت من الاوقات امر عادى للمكلف غير محتاج الى النهى فلو لم يكن للنهى لكان صدوره عن الناهى عبثا فان قلت العبثية غير لازمة وانما يلزم لو لم يكن النهى مقتضيا للعمر قلت قد نقلنا فى الحاشية السابقة عن العلامة والتحرير اذ من يقول بعدم الدوام يجوز التراخى فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال الترك نوعان عادى وامتثالى والثانى انما يترتب على النهى وبه يحصل الثواب فاين العبثية انتهى اقول هنا شى وهو ان القائلين بعدم الدوام منهم من يذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينهما وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما فى الامر ثم من قال بان النهى للمرة قال بالفورية كما هو ظاهر كلام بعضهم حيث صرحوا بان النهى لا يفيد الا الانتهاء فى الوقت الذى يلى وقت النطق كما نقلناه سابقا وح فلا عبثية على مذهبهم واما من يجعله مشتركا فانه يتوقف فى الانتهاء الى ان يظهر دليل على احدهما وح فلا يلزم من كون الترك فى بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهى هذا وقد استدل لصاحب المنهاج على ان النهى للدوام اذ لو اتى بالمنهى عنه ولو مرة لكان قد ادخله فى الوجود اذ لو اتى بالمنهى عنه فكان مخالفا لمقتضى النهى فلا امتثال وفيه نظر فانه ان اراد ان المطلوب بالنهى منع المكلف عن ادخال ماهية الفعل دائما فذلك مصادرة على المطلوب اذ ليس الكلام الا فيه وان اراد ان المطلوب بالنهى الكف عن الفعل وتركه لا معنى لذلك سوى انه لا يوجده ولا يثبت له حالة وجود قلنا الكلام فى ان ترك الفعل هل هو دائما او غير دائم كالكلام فيما قبله فانه من قبيل النهى عن الشى الا انه والنهى متعلق فيكون لذلك قلنا الكلام فى النهى كما تقدم فان قيد دائما اختص بوقت فلا يجب استمراره

بان المراد من النهى منع المكلف عن ادخال ماهية الفعل فى الوجود وهذا انما يتم لو كان النهى للدوام

فى جميع الاوقات والحق ان كل هذا بعيد عن التحقيق والتحقيق ان النهى يقتضى الامتناع عن ادخال المنهى فى الوجود مطلقا والعرف شاهد لما قلناه ايضا كما تقدم القائلون بعدم افادة النهى الدوام استدلوا عليه بوجهين الاول ان النهى قد يرد للدوام تارة وللمرة اخرى اما الاول فكما فى قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ونحوه واما الثانى فكما فى قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اذ ليس المراد منه عدم قربان الصلوة مطلقا بل عدم القربان حال السكر وكما فى قول الطبيب للمريض لا تاكل اللحم فان المراد منه عدم الاكل فى وقت المرض لا مطلقا كما لا يخفى واذا ورد لهما فقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما الثانى ان النهى قد يقيد بالدوام كما تقول لا تزن دائما وقد يقيد بالمرة كما تقول لا تصم يوم العيد من غير لزوم تكرار فى الاول ونقض فى الثانى ولو كان للدوام كما يقولون للزم التكرار والنقض لدلالته على الدوام بلفظه فذكره ثانيا تكرار وذكر ما ينافيه نقض والجواب عن الاول ان الكلام فى النهى المطلق المجرد عن القرائن والظاهر ان النهى فى الصورتين الاخيرتين مقيد بالوقت ولا يلزم من عدم الدوام فى مثله عدم الدوام فى المطلق على ان ما ذكرتم مفيد للدوام فى ذلك الوقت الذى قيد به ولهذا عم جميع اوقات السكر فى المنع من قربان الصلوة وجميع اوقات المرض فى المنع من اكل اللحم وعن الثانى ان نقول انه ظاهر فى الدوام وح فالتصريح بالدوام تصريح بما فهم من ظاهر اللفظ وذلك يقوى الظاهر ويقربه الى النص صيغة وبالمرة تصريح بان الظاهر غير مراد ولا محذور فى شى وقد تقدم مثل هذا الجواب فى الامر وانت بعد ما بيناه لك هذا لا يخفى عليك ما فى عبارة المصنف

النهى عن العبادة لعينها او جزئها او شرطها

اه النهى عن الشى قد يكون لعينه بان يرجع اليه نفسه وقد يكون لجزئه بان يرجع النهى الى اجزائه وقد يكون لشرطه بان يرجع لامر خارج عنه وكل واحد من هذه الاقسام اما فى العبادات او فى المعاملات فان كان النهى عن الشى لعينه او لجزئه او لشرطه فقد اختلف العلماء فى ان ذلك النهى هل يدل على فساد المنهى عنه ام لا ونعنى بالفساد عدم ترتب الاثر

المطم من ذلك التي كسقوط القضاء او موافقة الامر في العبادة واقتضاء التمليك ونحوه في المعاملات
او فيهما وعلى التقديرين قيل دلالته على الفساد من حيث اللغة بمعنى ان اللفظ في اللغة كذلك او دلالته
عليه من حيث الشرع بمعنى ان النهي في عرف الشرع كذلك او بجهتهما معا اكثر اصحابنا على ان النهي في
العبادة فقط يدل على الفساد ودلالته عليه شرعا لا لغة الا ان يدل دليل منفصل على الصحة فيحكم بها وهذا
هو الحق وقيل يدل على الفساد فيهما لغة وقيل شرعا الا ان يدل دليل فيهما عليه وهؤلاء منهم من زاد على ذلك
بان قال ويدل على الصحة ويقتضي بطلان مقابلهم ائمة ومنهم من اقتصر على عدم الفساد واعلم ان النزاع
في كون النهي يقتضي الفساد والصحة فيما لا فالنهي لو [illegible] واما هو في الذي امر الشرع به او ندب اليه
فهذا هو محل الخلاف فكونه يقتضي الفساد وح فالنهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس
محلا للخلاف اذ ليس بعبادة ولا لصحته سبيل لنا على ان النهي في العبادات يدل على الفساد شرعا
ان النهي يقتضي كون المنهي عنه مفسدة فيكون قبيحا والامر يقتضي كون المامور به مصلحة وح فلا يكون
الاتي بالمنهي عنه اتيا بالمامور به اذ يستحيل ان يكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه فلا
يخرج المكلف باتيان المنهي عنه اتيا من عهدة التكليف اذ لم يات بالمامور به فلا يحصل الامتثال
ولا معنى للفساد الا ذلك ويرد على المقدمة القائلة بان الاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمامور به
اذا لم يتناول المنهي عنه يكون اتيانا بنفس المامور به فلا يكون اتيانا بعبادة توصف بالفساد
والصحة اذ ليست عبادة مع ان المطم ان النهي في العبادة يدل على الفساد ويمكن الجواب بملاحظة ان
المراد منا العبادة الصورة المخصوصة كما يشير من كلام محمد بن الحسن الشيباني واتباعه فان قيل
بعض العامة ذهب الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها مع كونها منهيا عنها
بناء على انه يجوز ان يكون للشيء الواحد جهتان باعتبار احديهما يكون مامورا به وباعتبار الاخرى
منهيا عنه فان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب ونهاه من الكون في مكان مخصوص فانا نعلم
قطعا ان العبد اذا خاط الثوب في ذلك الموضع كان مطيعا وعاصيا قلنا ما ذهب اليه ذلك
البعض ضعيف لم يلتفت اليه وذلك لان الصلوة في الدار المغصوبة انما كان منهيا عنها باعتبار الكون

هو جزء منها اذ هو تصرف في ملك الغير فيكون معصية فيستحيل ان يكون متعلق النهي الا مر
والا لزم ان يكون ذلك الكون مامورا به ومنهيا عنه وذلك لا يعقد وان تعدد الجهة واما
حكاية العبد فانما يكون مطيعا باعتبار ان المطم منه الخياطة من دون تقييد بمكان دون
الاخر فيما خاطه فقد امتثل غايته انه عصى بدخوله المكان المنهي عنه وهذا غير ما نحن فيه
وانما يكون نظيره انه لو امره بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة في مكان مخصوص فظ ح انه
اذا خاط في ذلك المكان المخصوص لم يكن مطيعا بتلك الخياطة بل كانت معصية محضة بلا ا
اشكال وهذا نظير ما نحن فيه فان الله تعالى امرنا بالصلوة ونهانا عن ان نفعلها في الامكنة الم
المغصوبة فاذا فعلت فيها كانت معصية محضة فان قيل المنهي عنه وقوع الخياطة في المكان ال
المغصوب لا الخياطة الواقعة وح فلا منافاة قلنا لكن كون وقوع الشيء في المكان ليس امرا منه
منفصلا عن الشيء الواقع فيه فليس هناك الا مجرد لفظ والا فالنهي عن وقوع الشيء في مكانه هو
هو النهي عن الشيء حال كونه واقعا فيه كما لا يخفى على متروي وهو ان النهي انما وقع عن الكون وهو
وهو ليس جزء من الصلوة بل هو احد افراد مطلق الجز الذي هو من ضروريات الجسم من
من حيث هو جسم نعم هو امر مقارن للصلوة كما هو مقارن لغيرها كالكتابة والخياطة وفيه ده
نظر فتم واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية د
الشرعية المقصودة من ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة
بالطلاق ونحو ذلك وظ ان ذلك لا يناسب وضع اللسان اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب
فلا يصح ان يكون مقصودة لها في وضع النهي على ان العرب من الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب
الشرعية ويعتقدان ذلك نهي حقيقي وح فلا يمكن القول بوضع النهي لذلك ولنا ايضا على ان النهي يدل
على الفساد في العبادة ان النهي لو لم يدل على الفساد لو جاز ان يكون هنا لو حكمة اوجبت نفيه وحكمة
اوجبت ثبوته وح نقول الحكمتان اما ان تكونا متساويتين او تكون حكمة النهي راجحة او مرجوحة
فعلى التقديرين لا يمتنع النهي فان الحكمتين اذا تساويا تساقطا بالمعارض فامتنع النهي وعلى التقدير الثاني
يكون النهي اولى بالامتناع اذ يفوت الزايد من مصلحة الصحة التي هي مصلحة خالصة لا معارض لها

ترتيب الملكية او غيرها من الاحكام بخلاف العبادة فانها لما كانت مامورا
بها استحال تعلق النهي اذ يستحيل اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى شي واحد فح
لو تعلق النهي بها ظهر انها غير مرادة له فتكون فاسدة اذ لا معنى للفساد في العبادة
الا عدم كونها مرادة فانقلب الشيء المنهي عنه قبيحا ومعصية فلا يكون صحيحا
سواء كان عبادة او غيرها وايضا السلف كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد
واستمر ذلك منهم من غير نكير قلنا في الجواب عن الاول ما اردتم بقولكم المنهي
عنه قبيح ومعصية ان اردتم انه ليس مرادا للشارع ولا مامورا به فمسلم وان اردتم انه لا
يترتب عليه الاحكام فغير مسلم وما المانع من ان يكون الشي الواحد حراما ومع ذلك يترتب
عليه احكامه من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول ومن الثاني
بان معنى كونه غير مراد انه غير مقبول طاعة وقربة ولا شك في ان المحرم
لا يقع طاعة وقربة اما انه لا يترتب عليه الحكم فالمانع من ان يكون حراما ولم
ذلك يترتب عليه احكامه ويوجر احراما غايته ما يدل عليه هذا الخبر ان الفعل
المنهي عنه ليس من الدين وما المانع ان يكون ترتب احكامه عليه من الدين ومن الثالث
انا لا نسلم بان السلف يستدلون بنفس النهي على ذلك ولم لا يجوز ان يكون ذلك
من دليل خارجي دل عليه فانه قد حكموا بالصحة في مواضع اخر مع وجود النهي
على ان الاستدلال لم ينقل من كلهم ثم بل كان من بعضهم ولا حجة في قول بعضهم على غيره
اذ يجوز ان يكون ذلك لكونه مذهبا فان قيل نجد كثيرا من المنهيات فاسدة
وان لم تكن عبادة كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكالنهي عن الربا ونحو ذلك
فلا يتم ما ذكرتم من ان النهي في غير العبادة لا يدل على الفساد قلنا نحن انما نقول في غير
العبادة لا يدل على الفساد بنفسه ولا ينافي ذلك ان يقول دليل في بعض الصور
من خارج يدل على الفساد فيها يصار اليه اذا عرفت ما قلنا ظهر لك ما في كلام الاسنوي
المعترض قوله والدليل مع تمامه جار فيه فانه يشعر بعدم تمام الدليل فكانه نظر الى

من جانب الصحة وهذا الدليل مما استدل به الحاجبي ايضا على الفساد لكنه جعله دليلا
على الفساد في المعاملات ايضا واعترض عليه بانا نختار ان مصلحة النهي راجحة في اول
الامر ونهي الشارع عنه لكن بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه ووقوع المصلحة الراجحة صارت
مصلحة الصحة لعني ترتب الاثر راجحة على عدمها فنظير ذلك بان مصلحة النهي عن شرب الخمر راجحة
على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا شرب منه فاتت منه تلك المصلحة بالنسبة الى فعلها وكذا مصلحة
ترك البيع وقت النداء راجحة على مصلحة صحته بمعنى استتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع لكن
بعد فوات تلك المصلحة الراجحة فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك اقول هذا
الاعتراض انما يرد بالنسبة الى غير العبادة واما بالنسبة الى العبادات فالدليل تام لا يرد عليه و بيانه
ذلك ان الفساد في غير العبادة لما كان عبارة من تخلف الاحكام المترتبة عليه عنه كما في القضاء
واما الفساد في العبادة فلما كان عبارة عن كونها مرادة للشارع اذ الصحة فيها كونها مرادة للشارع فقط
ان الشي اذا كانت حكمته فيه راجحة على حكمة ثبوته كان غير مراد للشارع لان الصحة تتبع المصالح و
اذا كانت الحكمة في نفي عدمه لم يكن مراد الشارع فلا يقع العبادة صحيحة اذ لا معنى لصحتها الا كونه
على وفق ارادته ولا يمكن ان يقال انها تكون في اول الامر غير مرادة للشارع مرادة له وهو باطل جدا
واما غير العبادة فان معنى صحتها ترتب احكام اخر عليها ولا مانع من كون الشي ترجح حكمة نفيه
على حكمة ثبوته فيكون حراما ومع هذا ترتب عليه تلك الاحكام فان المكلف اذا ضاق عليه وقت
الصلوة منهي عن البيع والشراء ومع هذا لو باع ترتب عليه احكام من الملكية وكذلك نكاحه وكذا
لو ازال النجاسة بالماء المغصوب فانه حرام مع ترتب الطهارة وكذا لو ذبح شاة الغير بسكين الغير فانه
حرام مع ترتب الحلية على الذبح ومن هذا نعلم ان الحاجبي غافل عن ذلك حيث استدل به على
الفساد مطلقا وكذا المعترض حيث توهم ان اعتراضه يجري في العبادة كما لا يخفى والشيخ
ساوى العبادة بغيرها والدليل الثاني مع تمامه جار فيه والمباحث ستظهر وذهب الشيخ
الطوسي وبعض اصحابنا الى المساواة بين العبادة وغيرها في كون النهي يدل على الفساد فيهما
والحق ما ذهبنا اليه فانه في العبادة للفساد كما في غيرها فان كون الشي حراما لا ينافي كونه علي

استدلال الحاجبي بالدليل الثاني على الفساد فيهما فكذا حكم الجريان فيه ايضا ونحن قد
بينا لك انه تام في العبادة وان الاستدلال على فسادها منه جيد هنا تحقيق المقام
ابو حنيفة والشيباني يدل على صحة المنهي عنه اه
القائلة بان النهي لا يدل على الفساد فلم يقتصر على ذلك بل زاد عليه انه يدل على من الجماعة
صحة المنهي عنه في ذلك حتى حكموا بانعقاد صوم يوم النحر لو نذروه وصححوه مبناه
على انه منهي عنه فلو نذر صوم يوم النحر انعقد نذره فاذا صام خرج عن العهدة وان
ونسب هذا القول الى ابي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني واستدل على ذلك بوجهين
احدهما ان المنهي عنه لو كان فاسدا لكان ممتنعا بنفسه واذا كان ممتنعا عنه فلا يمنع منه
لاستحالة طلب الحاصل وليس هو الا مثل قول الاعمى لا تبصر الثاني ان النهي عن الشيء لو لم يدل
على صحته لكان المنهي عنه غير المعنى الشرعي واللازم اما الملازمة فلان المعنى الشرعي
هو ما كان صحيحا معتبرا فاذا لم يكن صحيحا معتبرا لم يكن شرعيا واما بطلان اللازم فلانا
نعلم قطعا ان المنهي عنه في لا تصم يوم النحر نحو الصوم الشرعي لا المعنى اللغوي الذي
هو الامساك فان الاسامي الشرعية انما تحمل على موضوعها الشرعي لا غيره فيكون المراد من الصوم
المعنى الشرعي المعتبر في الشرع والجواب عن الاول بمنع المقدمة القائلة بانه امتنع الحاصل انه
لو ثبت الفساد قبل هذا النهي لزم ما ذكرتم واما اذا كان الفساد به فلا وهذا كما في تحصيل الحاصل
فانه يقال تحصيل الذي حصل ليس بمحال انما المحال تحصيل لغير هذا التحصيل وعن الثاني
ان المراد من الشرعي هو المسمى بذلك الاسم وهو الصورة المعينة سواء صحت ام لا كما تقول
صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ونمنع الملازمة بل انه يرد على الدليلين النقض بصلوة الحائض
وبيع الملاقيح فان كلا منهما منهي عنه بقوله دعي الصلوة ايام اقرائك وكذا في نظيره وليس شيء
منهما صحيحا اتفاقا فان قيل نحمل الصلوة على المعنى اللغوي فلا يكون فعلا شرعيا والصحيح
عندنا انما يكون في الافعال الشرعية قلنا الدليل جار في المعنى اللغوي من انه لو كان ممتنعا
منه لما منع وايضا المعنى اللغوي في صلوة الحائض ليس ممنوعا منه اتفاقا فلا معنى للحمل عليه كما لا يخفى

ثم

في العام والخاص لما فرغ من الامور التي شرع في العام والخاص
وقدم العام على الخاص ثم ان العام قد عرف بتعريفات كل منها لا يخلو من خلل فاراد الاستاد
المص بيان ذلك فالاول تعريف ابي الحسين البصري حيث عرفه بانه اللفظ المستغرق لما يصلح
له ان يحصر فان ما للعموم كما والمراد بالمستغرق تناوله اللغوي اعني ان لا يخرج عنه شيء من
المتعدد الذي يمكن ان يتناوله لا الاصطلاحي فانه لم يلزم تعريف الشيء بنفسه وهذا التعريف
غير مستقيم فانه ان اريد بالموصول في التعريف الجزئيات على ان يكون عموم
اللفظ باعتبار استغراقه لجميع جزئيات معناه كان غير منعكس لخروج نحو المسلمين والرجال
والقوم ونحوها من الجموع المستغرقة العامة فان مذهب البعض الذي عليه الجمهور ان عموم
الجمع باعتبار كل واحد من اجزاء جزئياته بدليل جاءني الرجال الا زيدا ونحو فلان يهدي
عليه وان اريد به الاجزاء على ان يكون عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع اجزائه دخل فيه
الرجال لكن يخرج اكثر افراد العام كالرجل ولا رجل ونحوهما لانها مستغرقة لجميع الجزئيات
فتعين ان لا يراد الا معنى الاجزاء والجزئيات معا فينتقض طرده بدخول المثنى المنكر
كزيدين والجمع المنكر كزيدين والجمل نحو ضرب زيد عمرا واسم العدد كعشرة ونحوها لان
كلا منها مستغرق لما هي مشتملة عليه من الاجزاء واعلم ان نقض التعريف بهذه الاشياء وارد مع ان
الاجزاء من الموصول سواء كانت بنفسها او في ضمن العام الشامل لها فظاهر ان التعريف على تقدير
ارادة الاجزاء فقط من الموصول غير مستقيم طردا وعكسا وقد يجاب عن ذلك باختيار الشق
الاول على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع جزئيات معناه ونقول ان عموم الرجال
ونحوها باعتبار كل جمع جمع لا واحد واحد وهذا الجواب اجاب به التفتازاني في شرح الشرح
وهو فاسد كيف وعمومه بذلك المعنى يستلزم تكرارا في معناه فان الثلث مثلا من رجال مندرج
فيها بنفسها ومع الاربعة ايضا فيندرج فيه في ضمنها لما الكل فحينئذ كل رجال فيكون معتبر
فيه وما عداه من الجماعات مندرج فيه فلو اعتبر كل جمع جمع كان تكرارا محضا ولذا لا يؤدي

ائمة العربية يحكمون بانه كالمفرد في العموم وقد يجاب من ذلك باعتبار المعنى... على ان نراه
فيه قيد كثير غير محصور لمكون المعنى العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من الاجزاء والجزئيات
من غير حصر فيخرج تلك الاشياء ولا يخفى ما فيه والحق ان العام انما يتناول كل واحد واحد وعمومه
بهذا الاعتبار لا باعتبار المجموع من حيث المجموع فتم
وزاد الفخري بوضع واحد لئلا
يدخل فيه المشترك وقد يورد عكسا انهم لكان التعريف المذكور بعد تسليم بالمحلات
المتعددة يخرج عنه اللفظ المشترك العام بالنسبة الى جميع معانيه المتعددة لعدم كونه مستغرقا
لجميع افراد ما يصلح له في الاول مثلا اذا اريد من العين جميع افراد الباصرة لم يصدق عليه انه مستغرق
لجميع ما يصلح له في الاول مثلا اذا اريد فانه يصلح للباصرة والذهب والشمس وغيرها وليس
مستغرقا لها على ذلك التقدير وهو باطل لانه باعتبار شموله لجميع افراد معنى واحد عام وباعتبار
شموله للمعاني المتعددة غير عام وكذا يخرج عنه المتناول لجميع افراد ما هو حقيقة فيه ويدخل اللفظ
المستعمل في الحقيقة والمجاز وهو فاسد وزاد الفخري على التعريف بوضع واحد قال في المحصول
وقولنا بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان
يتناول معنييه معا هذا كلام وحاصله انه لو لم يقيد بوضع واحد لاختل الطرد باللفظ المشترك
في الهم وقد نقض عكسا انهم ومعناه انه لو لم يقل بوضع واحد لاختل عكس التعريف حيث يخرج عنه
اللفظ المشترك المستغرق جميع افراد معنى واحد فقط من معانيه كما عرفت فان قيل لم يرد الفخري ذلك
القيد لدفع خلل طرد التعريف بالمشترك فقط بل لدفع الخلل الحاصل لدفع النقض بالمشترك طردا وعكسا
مما يرشد الى ذلك انه قيد قولنا بوضع واحد احترازا عن اللفظ المشترك وهو ظاهر في انه احتراز منه
لدفع الخلل طردا وعكسا وبهذا المعنى صرح التفتازاني في شرحه قلنا قوله الفخري فان عمومه لا يقتضي
ان يتناول معنييه معا ينافي انه نقض بالمشترك باعتبار الطرد فقط ثم ان النظم التعريف على
تقدير عدم اخذ هذا القيد مستقيم لان المتبادر منه ما يصلح له اللفظ بحسب اطلاق واحد واللفظ
المشترك لا يصلح باطلاق واحد لجميع معانيه وكذا الحقيقة والمجاز
الغزالي الى اللفظ الواحد
٥١ عرف الغزالي العام بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا

فقوله اللفظ

فقوله اللفظ الواحد يخرج به المركب كالعين بالنظر الى معانيه فان دلالته بالنظر اليها ليس
من جهة واحدة بل من جهات فانه يدل على الباصرة من جهة وعلى الجارية من جهة وغيره
لها ونحو ذلك ويدخل فيه اللفظ بالنظر الى افراد معنى واحد لدلالته من جهة واحدة وقوله
على شيئين فصاعدا يخرج به نحو رجل وغيره من النكرات المثبتة فان تناوله ليس تناول
دلالة بل تناول احتمال ويرد على التعريف المذكور انه منقوض العكس والطرد اما الاول
فلخروج الموصولات فلان العام فيها هو الموصول مع الصلة والمجموع لا يصدق عليه انه
لفظ واحد وكذا يخرج المعدوم والمستحيل فانه عام بالنظر الى كل مستحيل ولا يدل على شيء لان
المعدوم ليس كما بين ان الشيئية تساوي الوجود واما الثاني فلدخول المثنى والمجموع المجرد
عن اللام والاضافة وكذا الجمع المعهود فان كلا منهما يدل على شيئين فصاعدا وقد يتكلف
في الجواب عن الاول بما قيل ان العموم انما هو الموصول فقط واما الصلة فلا دخل لها في
الاتصاف بالعموم وانما هو رافع للابهام الحاصل في الموصول سلمنا لكن ان العموم للمجموع لكن
لم قلتم انه ليس بلفظ واحد فان اللفظ الواحد ما لم يتعدد ولا يتعدد بتعدد المعاني
كالرجل سواء اريد به زيد او بكر او عمرو او غيرهم والموصول كذلك فانه مع صلته يصح ارادة
المعاني المتعددة عنه فان قولك الذي يأتيني يصلح ان يراد زيد او عمرو او من غير تعيين واما
حكاية المستحيل فيكفي ان المراد بالشيء ما هو شيء لغة لا كلاما والمعدوم كذلك واما المثنى
والمجموع المجردان فليس تناولهما لكل اثنين ولكل جمع تناول دلالة بل تناول احتمال
على ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا وان اريد النقض بالجمع عموم الجمع نكرة ومعهودة فلا يرد
النقض بهما بوجه
الحاجبي ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه
الثالث من التعريفات تعريف ابن الحاجب ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فيخرج
بقوله باعتبار امر اشتركت فيه اسماء العدد كعشرة فدلالتها على احاد العشرة ليس باعتبار امر اشتركت
الاحاد فيه لا لفظا لان احاد العشرة اجزاء لا جزئيات ويخرج بقوله مطلقا المعهود فانه وان دل

على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه لكن لا مطلقا بل بجزئية من مراتبه فانما يدل على المسميات
مطلقا ليستغرق جميع مطالبه وبقوله ضربة يخرج نحو رجل وامرأة فانه وان دل على مسميات
باعتبار امر اشتركت مطلقا لكن تلك الدلالة ليست ضربة اي دفعة بل بدلا فات كما لا يخفى و
يرد عليه انه ان اراد بالمسميات في التعريف مسميات لفظ العام بمعنى جزئيات مفهومه
كما هو الظاهر من اخراج العشرة يخرج عنه نحو الرجال باعتبار الاحاد وبا لم يحتج الى قوله
باعتبار امر لاخراج مثل العشرة لعدم كونها جزئيات مفهومه وان اراد ما يتناوله الاجزاء
ايضا دخل نحو المسميات ونحوه من الجمع المنكر المثنى في الحد وهو خلاف مما اختاره من
عدم عمومه وايضا يدخل العشرة لان اجزاءها ما اشتركت في جزئياتها للعشرة فان كلا
منها جزء له كما لا يخفى وايضا قوله مطلقا وان اخرج المعهود لكنه اخرج الجموع المضافة كعلماء
البلد ايضا لان مسمياته لم تشترك فيه مطلقا بل مع تلك قيد التخصيص وقد يدفع ذلك بان
المراد بجميع مسميات ذلك اللفظ نفسه كمن وما والرجل ونحوه او مسمياته مما اشتمل عليه
تحقيقا كالرجال او تقديرا كالنساء الذي اكثر هو مبني له لفظ جمع مواده المرأة فيخرج
الجموع المنكرة وان المضاف منه الجمع مطلقا وان المراد منه ذلك المضاف وحده
غير مقيد بجماعة تلك كعلماء البلد فان المراد بالعلماء المضاف الى البلد المعهود فيكون كذلك
فانه مراد بعض بقيد العهود وخصوصه العلامة هو اللفظ الواحد
المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده [illegible] الصلوح العموم
الرابع تعريف العلامة في [illegible] وهو اللفظ الواحد المتناول بالفعل
لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فبقيد فبلفظ الواحد يخرج المركبات وبقوله مع
تعدد موارده اي مواضع استعماله غير مقصودة فقط بل بتعدده يخرج الافراد التي انحصرت
افرادها فيها كالشمس والقمر فانه وان تناول بالفعل لما هو صالح بالقوة الا انه ليس بعام لعدم
تعدد موارده ثم ضمير هو يصح ارجاعه الى اللفظ ويصح ارجاعه الى ما الذي يصلح ان يتناوله

اللفظ

١٧١

اللفظ ويرد على هذا التعريف ان الصلوح سابق على العموم لان المنتي يصلح للعموم فيصير عاما
مثل رجل يصلح تناوله لكل رجل وبعد التعريف يتناوله بالفعل مثلا فلا يصلح اخذ
الصلوح في تعريف العام فان الصالح غير عام وايضا لا فرق بين الصلوح للشي وكونه بالقوة
بالنظر الى ذلك الشي فاخذ القوة مع الصلوح مستدرك وايضا غير مستقيم العكس لخروج لفظ
العام فانها بالقوة مما يصلح له لفظ الاطفال وكذا علماء البلد فانه ليس متناولا بالفعل
لما هو صالح له بالقوة فانه بالقوة صالح لعمرو بكر غير موجود وليس متناولا له بالفعل
ومثله اسماء الشرط ويمكن ان يتكلف للدفع وبانه لا منافاة بين سبق الصلوح للعموم واخذ
الصلوح في التعريف لانا لم نقل ان العام هو الصالح بل الذي كانت له تلك الصلاحية فقط
عدم المنافاة وبان المراد بالفعل الاطلاق الواحد وبالقوة الاطلاقات المتعددة
فيكون معنى العام هو المتناول بالاطلاق الواحد ما يتناوله بالاطلاقات متعددة في ذلك الوقت فقط
فلم خروج شي من التعريف ومنه يظهر الجواب من اخذ الصلوح مع القوة كما لا يخفى
ولا يبعد ان يقال هو اللفظ الدال لذاته على الاستغراق اجزائه وجزئياته التعريف
الخامس للعام نحو هذا اعني اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزاءه وجزئياته فيخرج
المثنى والجمع المنكر والمعهود واسماء العدد والجملة لانها لم توضع للدلالة على معانيها وبقولنا
اجزائه او جزئياته يدخل نحو الرجال [illegible] قلنا بان عمومه بالنظر الى الاحاد والمجموع ونحو الرجال
مما عمومه باعتبار الاحاد اعني الجزئيات وليست او للابهام في الحد بل لبيان ان العموم متحقق
على اي تقدير منهما كما هو المراد فصل صيغ العموم حقائق فيه لا في الخصوص كاسم الشرط
والاستفهام والموصول واسم الجنس معرفا باللام او مضافا والجمع كذلك
اختلفوا في ان العموم هل له صيغة موضوعة له حقيقة ام لا والخلاف يرجع الى ان الصيغ التي

مذكورها بعد ذلك هل هي حقيقة في العموم فقط ام لا فالمختار وعليه الجمهور من اصحابنا والعامة
انها حقايق فيه فقط وقيل انها حقايق في الخصوص فقط وقيل انها مشتركة بينهما الشريف الاشعري كالقطعيا
وقال القاضي واتباعه بالوقف وفسر تارة بانا لا ندري اوضعت للعموم ام لا وتارة بانها وضعت
له لكن لا ندري انها حقايق فيها منفردة او مشتركة وقيل بالوقف في الاخبار فقط وما في
الامر والنهي ونحوهما فهي للعموم فقط ثم ان الصيغ التي هي للعموم ان الاكثر هي اسماء الشرط والاستفهام
نحو من وما واين ومتى واي والموصولات نحو ما ومن والذي والتي وامثالها وما واسم الجمع
معرفا بلام الجنس كالرجل خير من المرأة الجنس او مضافا والجمع المعرف بلام الجنس والمضاف
والنكرة مفردا او جمعا في سياق النفي لنا على انها حقايق في العموم وجوه الاول ان السلف
من الصحابة والعلماء الذين بعدهم لم يزالوا يستدلون بهذه الصيغ على العموم ويثبتون
الاحكام بها بالنظر الى كل من صدقت عليه كما استدلوا بقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى نفيهم ايجاب الجلد على كل من زنى وكما استدلت
فاطمة رضي الله عنها على ابي بكر رضي الله عنه حين منعها فدك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على عموم الارث
لكل واحد حتى ردها بحديث موضوع ونحو ذلك كما لا يخفى على المتتبع ولم تكن تلك الصيغ ظاهرة
في العموم لما صح الاستدلال في الصور المستشكلة الجزئية كما لا يخفى وشاع وذاع من غير نكير ولا
لعذل وهو كالقول الصريح في انها للعموم وما يرد بان الاستدلال فيها لك يجوز ان يكون
على
لقرينة العموم بخلاف الثاني وقوع الاتفاق على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد
يفيد النفي جميع الالهة ما سوى الله تعالى ولولا ان النكرة المنفية للعموم لما افادت ذلك
والخصم اذ ينافي بان عرف الشرع جعلها لذلك ويجاب بان الاصل عدم النقل الثالث عام
الاتفاق من ان القول القائل كما في الاتفاق من رد عبدي فله درهم او من دخل داري ونحوهما
بالنظر الى كل واحد فكل من دخله او رده واستحق الدرهم ولولا ان من للعموم لما افادت

ذلك

ذلك الرابع ان من حلف بانه لا يضرب احدا فانه يحنث بضرب اي احد كان للتبادر العموم
من اللفظ ولولا انه للعموم لما كان كذلك الخامس ان من اخبر بضد والضرب منه على احد
اذا اريد تكذيبه قيل له ما ضربت احدا الآخر اليوم وافاد السلب الكلي المناقض للايجاب الجزئي
ولولا ان الثاني للعموم لما حصل تكذيب القايل الاول به لان السلب الكلي لا يناقض الايجاب
الجزئي السادس قصة ابن الزبعرى فانه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاء النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اليس قد عبد موسى وعيسى
اليس قد عبدت الملائكة وذلك انه لو لم يكن لفظ ما للعموم لما اعترض عليه بذلك ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم اجابه
بان عمومها لغير ذوي العقول فلا يشمل الملائكة وعليهم وقد ذكر المصنف هذا الجواب في الحاشية
وهنا جواب اخر كما ذكره بعضهم وهو ان ابن الزبعرى لما سمع هذه الاية قال ما قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم
انت قلت نعم قلت ذلك قال نعم فرق اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو اسرائيل عبدوا
الملائكة فرق النبي صلى الله عليه وسلم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا والملائكة وقد طعنوا في الاول بان ما قد وردت لذوي العقول لقوله
في نحو قوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها والحق ان الاول اولى وجوابه
وورودها لذوي العقول مذكور في محله احتج القائلون بانها للخصوص بوجهين الاول
ان الخصوص متيقن من هذه الالفاظ لانها ان كانت له فظاهر وان كانت للعموم فهو داخل فيه
واياما كان فالخصوص قطعي بخلاف العموم فان ارادته مشكوك فيها لاحتمال الارادة
الخصوص فقط فلا يكون العموم مرادا بوجه وجعلها حقيقة في المتيقن اولى من جعلها حقيقة في
المشكوك فيه الثاني اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص وهو يدل على عدم
تحقق العموم فلا اقل من ان يكون هو الاغلب فالعموم هو قليل نادر والحمل على الاغلب
هو المتعين لما فيه من تقليل المجاز المخالف للاصل والجواب اما عن الاول فلا منا انه اثبات اللغة

بالترجيح وهو لا يثبت الا بالنقل من اهلها كما نقل على انه معارض بان العموم احوط اذ الحمل
ان يكون هو المقصود والحمل على الخصوص تضييع لغيره مما يدخل في العموم كذا قيل وفيه نظر فانه
انما يتم في الايجاب حيث يحصل الاسم بترك البعض اما في الاباحة فالاحتياط في الخصوص
نعم واما من الثاني فلان التمسك بمثل هذه الشهرة في هذه المطالب لا يخفى ما فيه سلمنا
لكن نقول ان ذلك العام ان لم يكن مخصوصا كان مورد الكذب وان كان مخصوصا كان
جزئيا فلا يفيد ان الخصوص اغلب وقد يرد بان هذا العام مخصوص قد خص بقوله تعالى وهو بكل
شيء عليم فبقي شاهدا لما عداه فيصدق الاغلبية والحق في الجواب ان التخصيص لا يدل
ان لا يحمل على الخصوص الا مع تحققه وهو دليل المجاز في الخصوص وانه جعلها حقايق في
الاغلب انما يتم لكم اذا لم يتم الدليل على خلافه وقد دلت على انها حقايق في العموم فتحمل
عليه احتج القائلون باشتراك هذه الصيغ بانها قد استعملت في العموم تارة وفي الخصوص
اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب منع الاستعمال
بل هو اعم منها ومن المجاز وحيث قد بينا كونها حقايق في العموم فقد تكون مجازا في الخصوص اذ هو
خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه سوى الاستعمال المفرد المعرف بلام الجنس قد اختلف في كونه
من صيغ العموم ام لا والمص قد عده منها وذهب العلامة في كتابيه والفخري في محصوله وجماعة
الى انه ليس للعموم واستدل العلامة بثلثة وجوه ذكر المص في الحاشية منها وجهان الاول
انا لو قلنا اكلت الخبز وشربت الماء كان الكلام صحيحا وليس فيه دلالة على اكل جميع الاخباز وشرب
جميع المياه ولو كان للعموم لدل على ذلك الثاني انه لو كان للعموم لصح وصفه بالجمع وتوكيده بكل
واجمع والثالث باطل لانه لا يصح ان يقال جائني الرجل العلماء الفضلاء والجواب اما عن الاول
فلانه كونه للعموم لا ينافي حمله على غيره لقرينة لان اللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي اذا لم يكن
قرينة مانعة من ارادته وهذا القرينة متحققة فانا نعلم قطعا ان القائل غير متمكن من اكل

جميع الاخباز

جميع الاخباز وشرب جميع المياه واقول في الجواب عن هذا ان اللام فيه للعهد الذهني
فان المراد منه بعض خارجي مطابق للماهية الكلية في الذهن كما تقول للغلام ادخل السوق
فانك تريد واحدا من الاسواق المطابقة للماهية ولا كلام في عدم عمومه مثله واما من الثاني
فبمنع الملازمة ونستدل بان التاكيد بكل والوصف بالجمع يجوز ان نعتبر فيهما
التناسب في اللفظ ليكون المذكور المؤكد والموصوف في صورة الجمع ليصح ذلك فانا نقول
هنا بطلانا ان الوصف يتبع المعنى لا اللفظ اذ لو سمي جماعة من الناس بالعالم قيل العالم الفاضلون
دون الفاضل ولو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جائني العلماء العاقل بل العاقلون
فليس المناسب اللفظي معتبرا قلنا لا يرد مثل ذلك علينا فان اسم الجنس المعرف بلام الجنس
انما يراد به حقيقة ذلك الجنس وهي امر واحد لا تعدد فيه ولا كثرة ففيه نعم يدخل
تحتها الحقيقة الخارجية المتعددة لكن لهنا افرادها فتقول من حيث ان المراد به الحقيقة
الواحدة اعطي حكم المفردات فلم يجز وصفه وتاكيده بالجموع ومن حيث دخول الحقايق
الخارجية تحتها اعطيت كل حكم الشمول في افادتها العموم وعلى هذا فقولهم الدينار الصفر
والدرهم البيض شاذ لا يستشهد به ولهذا يقال الرجل العاملون ولا الرجل الموصوفون هذا و
التحقيق ان المفرد المعرف بلام الواقع في كلام الله اذا لم يكن عهد خارجي يحمل على العموم
لقيام القرينة كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى اذا كان الماء قدر كر
ووجه قيام القرينة امتناع ارادة الماهية بما هي هي اذ الاحكام انما تجري على الماهية باعتبار
وجودها في الخارج واما ان يراد وجودها في ضمن البعض وهذا ينافي الحكمة اذ لا معنى
لتحليل بعض افراد البيع وتحريم بعض افراد البيع الربوا وكون ذلك فيتعين في جميع ذلك ارادة
العموم وهذا معنى ما قاله المحقق في اصوله ان المفرد المعرف باللام اذا صدر من حكيم ولم يكن
ثمة معهود بان الحكمة قرينة حالية على انه للاستغراق
اكثر العلماء على

ان الجمع المنكر ليس من صيغ العموم فلا يحمل عليه بل على اقل الجمع وخالف في ذلك الجبائي
وقال يحمل عليه لنا على ذلك ان لفظ الرجال يمكن تقسيمه الى ثلثة واربعة وخمسة فيقول
جاءني رجال ثلثة او اربعة او خمسة ونحوها فمفهوم مورد القسمة بهذه الاقسام
ومورد القسمة مغاير لاقسامه ولا يكون دالا على شيء منها بدلالة واما الثلثة فحقيقة
فيجب حمل اللفظ عليها لذلك احتج الجبائي بانه يطلق حقيقة على كل واحد من مراتب
الجمع فحمله على جميع المراتب حمل له على جميع حقائقه فيكون اولى لاشتماله عليها ودفعا
للترجيح والجواب انه حقيقة في القدر المشترك بينها فلا دلالة له على شيء من تلك
الاقسام بخصوصه فضلا من ان يكون حقيقة في شيء بخصوصه فبطلت الاولوية فان قيل
هو وان كانت حقيقة في القدر المشترك لكن الحمل على العموم حمل على ما يتبين فيه حمل
منها جميع المراتب فيكون اولى قلنا حصول القدر المشترك بالحمل على الاقل وما
عداه موهوم نا يدفع ذلك لا يقال الحكم بوضعه للقدر المشترك مثبت لمدعي الخصم
للمزوم كونه حقيقة في المرتبة المستغرقة كما يعتبر لانا نقول النزاع في ان الوضع
له حقيقة هل هو تلك المرتبة بخصوصها بحيث يكون ظاهرا فيها اولا والا فلا نزاع
في ان جمع الرجال المستغرقة رجال حقيقة من حيث كونها من افراد الموضوع له

فصل اقل مراتب الجمع ثلثة اه

اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع على سبيل الحقيقة فالمنه وعليه الجمهور من اصحابنا والائمة
ان اقل ما يطلق عليه الجمع حقيقة ثلثة واما اطلاقها على الاثنين فمجاز يحتاج الى
قرينة تدل عليه وقيل اثنان وعليه القاضي ابو بكر والغزالي وابو اسحق وبعض
الشافعية وهنا مذهب اخر وهو انه لا يصح اطلاق الجمع على الاثنين ولو مجازا اذ
هو مما لا يلتفت اليه كيف واطلاق صيغ الجمع على الاثنين وانما النزاع في انه حقيقة

صيغ م

اومجاز

اومجاز ثم ان النزاع في صيغ الجمع سالمة او مكسرة ونحوها كضماير الجمع نحو مسلمين ورجال
وغيرهما وليس النزاع في لفظ ج م ع لان معناه ضم شيء الى شيء وهو حاصل في اثنين ولا في نحو
نحن فعلنا لانه حقيقة في الاثنين ايضا فان العرب لم يضع للمتكلم صيغ التثنية كما في المخاطب
والغايب فليس لهما حال التعبير عن انفسهما عند الا الاتيان بصيغة الجمع ونحو صغت قلوبكما
فقد ذكر العضدي انه خارج من محل النزاع وذكر غيره انه من محل النزاع وليس المراد به القلب
حقيقة ليلزم من ذلك اطلاق الجمع على الاثنين حيث الله تعالى لم يجعل لاحد ان يذين قلبين
في جوفه وانما المراد الميول والدواعي المختلفة وقد اطلق القلوب عليها مجازا بقرينة ان القلب
وهو الجارحة لا يوصف بالصغو ثم جعل الحال الذي هو القلب لمكان الحال مجازا ومن مبادئهم
التصرف مثل ذلك لقرب الحال من محله والحلاف الحال وهذا هو الاظهر والجواب لنا ان
اقل الجمع ثلثة لا اثنان تبادر الزايد على الاثنين الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ وذلك اية
الحقيقة ولا تبادر للاثنين وهو اية المجاز كما تقدم وايضا فرقوا بين المثنى والمجموع وذكروا لكل
منها احكاما تخصه يتميز بها عن الاخر فقالوا التثنية يكون بالالف والنون
والجمع بالواو والنون كما في قوانين الواحد والاثنين ولو كان الجمع صادقا على الاثنين لجاز
ان يصدق الواحد على التثنية والجمع والمعلوم خلاف ذلك وايضا انهم يميزون عدد الثلثة
بلفظ الجمع فيقولون ثلثة رجال ولا يميزون الاثنين بذلك بل يقولون رجلان وذلك ظاهر
فيما قلناه احتجوا بادلة الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اخوان
فصاعدا لانعقاد الاجماع على حجب الام بالاخوين ليس مستفادا من الاية باطلاق الاخوة على
الاخوين وانما استفيد من انعقاد الاجماع على ذلك فلا يدل على مطلوبكم والثاني قوله تعالى
انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون فقد اطلق لفظ معكم عليهما وهو يدل على المطلوب
والجواب منع كونها لهما فقط انما يراد هو لهما مع فرعون فالمراد بها ثلثة سلمنا ان المراد بها

اثنان لكن الاستعمال فيهما اعم من الحقيقة ويحتمل ان للناظم كونه مجازا في ما دون الثلثة
فيجب المصير اليه الثالث قولهم الاثنان فما فوقهما جماعة وهو صحيح فان الاثنين اقل
الجمع والجواب من وجهين الاول ان المراد ان الاثنين فما فوقهما تنعقد بهما صلوة الجماعة
ويحصل فضلها بهما وانه ورد فيه اباحة السفر في ذلك كالجماعة لانه قد كان قد نهى
عن ان يسافر الرجل وحده ويدل على ان المراد ما ذكرناه انه بعث لبيان احكام الشرع
لا لتعليمهم اللغة الثاني انا لا نم كونهما جماعة حقيقة ولا نزاع في اطلاق لفظ الجمع عليهما العرب
كيف وهو بمعنى ضم شيء الى غيره وصدقه بهذا المعنى على الاثنين ظاهر لا مرية فيه انما النزاع
والبحث في اطلاق صيغة الجمع عليهما وهو خارج عن محل النزاع   ذكر الشيخ العارف محيى
الدين صاحب الفتوحات المكية انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام بعض الوقايع فسأله عن اقل
مراتب الجمع وقلت ذهب من تقدم الى انه ثلثة ومنهم من ذهب الى انه اثنان ما الحق فقال هم اخطاء
هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة
واقل مراتب الثاني اثنان   التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ويطلق على غيره
كثيرة   التخصيص قصر العام على بعض مسمياته او متناولاته كقصر المشركين على الحربي
بعد شموله الذمي ايضا بمعنى يتناول ما اريد به جميع المسميات او لا ثم اخرج بعضها كما في الاستثناء
ويريد به البعض وما لم يرد به مسمياته كما في غيره ذلك وقد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض
ما يتناوله وان لم يكن اللفظ عاما كما في العشرة المقصورة على الخمسة بالاستثناء ونحوه فانه
يقال ان العشرة مخصصة كما في قصر المعهود نحو المسلمين المعهودين لجماعة اذا اقتصر على بعضهم
باستثناء ونحوه وفي الحاشية الضابط ان كلما يصح توكيده بكل يصح تخصيصه والا فلا كذا
قيل واورد عليه نحو ما رايت احدا فانه يخصص ولا يؤكد ونحو اكلت الرغيف فانه
يؤكد ولا يخصص الا باطلاق لعدم عمومه انتهى وحاصل ما ذكره من الضابط ان كل ما يؤكد

بل يكون ذا اجزاء يمكن افتراقها حسا او حكما فيمكن القصر على بعضها وما ليس كذلك
لا يمكن فيه واما الاعتراض الاول فوارد عليهم لعدم صحة توكيد فيه واما الثاني فيمكن
ان يقال ان المراد من قولهم كل ما يصح توكيده بكل يصح تخصيصه انه يصح تخصيصه باحدى المعنيين
المذكورين للتخصيص والرغيف مما يصح فيه التخصيص بالمعنى الثاني وهو كاف وليس المراد
ان كل ما يصح توكيده بكل يصح تخصيصه بكل من المعنيين لظهور فساده فان العشرة ونحوها لا
يصح توكيدها تخصيصها الا بالمعنى الثاني فقط   وهو اما متصل وهو الشرط او
المخصص اما ان لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره او يستقل والاول
المتصل والثاني المنفصل والمتصل اما شرط نحو اكرم القوم ان دخلوا الدار او صفة
نحو اكرم الرجال العلماء او غاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا او بدل البعض نحو
اكرم الناس العرب منهم او استثناء متصل نحو اقتلوا المشركين الا الذمي واحترز
بالمتصل عن المنقطع فانه ليس فيه اخراج فان قلت الصفة في القوم الاحاد لا يخرج به بعض
مسميات العام فلا تخصيص فيه بوجه وبعضهم لم يذكر بدل البعض من المخصصات ويحتمل
انه جعلهما ان هذه المخصصات منها ما يخرج به المذكور كالاستثناء والغاية فانهما يخرجان
المذكور بعدهما فيهما ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والبدل والصفة واما المنفصل
فقد يكون ملفوظا كقولك الله خالقي ثم تقول لم يجي زيد وقد يكون معلوما بالعقل
نحو خالق كل شيء المخصص بما عداه تعالى واعلم ان التخصيص بكلا الاطلاقين يحصل بهذه الاشياء
المذكورة كما يدل عليه كلام القوم وتصرح بذلك المص في الحاشية
العام المخصص بعد التخصيص مجاز في الباقي عند الاكثر من الاصوليين وسياتي في كلام
المص القول به وقالت الحنابلة حقيقة وقيل ان كان الباقي غير منحصر فحقيقة والا فمجاز

وهو مذهب ابي بكر الرازي وقيل حقيقة ان خص بمتصل والا فمجاز وهو مذهب صير
فى بيك والنحوي في المحصول وعليه ابو الحسين الاولون قالوا ان العام حقيقة في جميع
ما يتناوله بالاطلاق واحد وبعد التخصيص ليس المراد منه الجميع فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ
في غير الموضوع له لا حقيقة ولا مشتركا والمجاز خير والبعض الثابت بالدليل السابق ان الفاظ
العموم في اصل الوضع للعموم فقط لا مشتركة بينه وبين الخصوص وبحديثه انه انما يكون مجازا او
مشتركا لو كان الباقي مرادا بوضع واستعمال ثان غير الاول وليس كذلك فانه مراد بالوضع
الاول والاستعمال الاول غايته انه طرء عليه عدم ارادة الخارج من الجميع ومثله ليس بالمنزلة
لا احتياجه الى استعمال اخر بالنظر الى المعنى المجازي كالاخير وقد يجاب عنه بانه لا يصح مجازا
لتناوله ما يتناوله وانما صار مجازا لانه لم يتناول ما زاد عليه من معنى الاستغراق وبيانه
انه قبل التخصيص حقيقة من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص
قد استعمل في نفس ذلك الباقي فلا يبقى حقيقة ويرجع الجواب الى انه قد استعمله في الباقي
استعمالا ثانيا غير الاول وكونه متناولا له قبل ذلك على الحقيقة لا ينفع على تقدير ارادته بخصوصه
الحنابلة واتباعهم احتجوا بان العام بعد انضمام المتصل كالشرط والصفة والاستثناء غير متناول
للافراد المخرجة بل المجموع دال على الباقي لان العام وحده لو دل على الباقي لم يكن للمخصص
فائدة فما هو وحده يدل على جميع الافراد وبانضمام المتصل يختص بالباقي فلا يتناول غيره
بذلك وهو الحقيقة ورد بان المركب لم يوضع دفعة بل المركب موضوع بمعنى ان اجزائه
موضوعة لاجزاء المعنى المطابقي بحيث يطابق المجموع فان قيل الكلام في نفس العام وحده
وظاهر انه مجاز في البعض وان اشتبهت حاله بالنظر الى القرينة فينتقل كل مجاز بالنظر
الى قرينة ظاهرة في معناه المجازي قلنا هو لا يفرق بين المتصل والمنفصل فيجعلون

المتصل

المتصل كجزء اللفظ فكان المجموع لفظا وضع بازاء معنى بخلاف المنفصل وفيه نظر لظهور
كون المراد بالعام غير معناه الحقيقي وكون القرينة متصلة او منفصلة غير مانع من
ذلك فان قيل لو كان التعبير بالمتصل يوجب التجوز لزم المجازية في نحو مسلمون اذا
اريد به الجماعة وكذا المسلم اذا اريد به الجنس والعهد قلنا فرق بين الموضعين واحتج
بان الواو في المسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب وظاهر انه جزء كلمة والمجموع
لفظ واحد موضوع لمعناه واللام في المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع في العرف
كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ولا نقل من معنى الى اخر بخلاف ما نحن
فيه لظهور الاختلاف بين العام والمخصص وكون كل منهما كلمة براسها عرفا وحقيقة ولا
المفروض من ارادة الباقي من لفظ العام وهو غير معناه الموضوع له على ما سبق
ويجوز في الاستثنائين الى الواحد وفي غيرهما متصلا او منفصلا اه
اختلفوا في القدر الذي يجب انتهاء التخصيص اليه على اقوال الاول جوازه الى الواحد
مطلقا وذهب اليه المرتضى والشيخ وابن زهرة وكثير من العامة الثاني الى اثنين الثالث
الى ثلاثة بوجهها الى اقل الجمع وهو اثنان عند الاول وثلاثة عند الثاني الرابع وعليه
الاكثر انه يجب بقاء جمع يقرب من مدلول العام وهو اختيار المحقق في اصوله الا ان يستعمل
في حق الواحد على سبيل التعظيم الخامس التفصيل وعليه الحاجبي واختاره العضد وحاصله
ان التخصيص ان كان بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وان كان بمتصل غيرهما كالشرط
والصفة والغاية او كان بمنفصل في عدد محصور قليل فانه يجوز التخصيص الى اثنين
كقولك اكرم بني تميم ان كانوا ثلاثة او اكرم الناس العلماء الى ان يعلموا او

فقتلت كل زنديق وهم ثلثة وقد قتلت منهم اثنين وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور لكنه كثير فانه يجب هنا ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام مط لنا على ذلك ان من قال رايت كل غنم في البلد ثم فسر المرئي بواحد منهم او اثنين او ثلثة او قال اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدا او اثنين او ثلثة او قال اخذت كل الدراهم وانا اخذت واحدا او اثنين او ثلثة فانه يعد لاغيا في قوله مخطئا عند اهل اللسان معيبا عليه فيما بينهم وهو دليل عدم الصحة بخلاف ما لو اريد باللفظ كثرة يقرب من مدلوله فانه يجوز قطعا احتج المجوزون الى الواحد بوجهين الاول انه بعد التخصيص استعمال في غير موضوعه ولا اولوية لاحد مراتبه فجوازه الى البعض دون البعض تحكم الثاني قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وحده باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا الا قبيحا لوجود القرينة الدالة عليه وهو يثبت المط اي الجواز الى الواحد مع القرينة والجواب عن الاول بمنع عدم الاولوية فان القريب من الموضوع له مرجح يحصل به الاولوية كذا اجيب وفيه نظر اذ غايته اولوية ارادة الاكثر على الاقل لا امتناع ارادة الاقل وهو المط والحق في الجواب ان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي باعتراف الخصم وبما بينا سابقا فلا بد من العلاقة المصححة للتجوز وهي متحققة فيما عدا الاكثر فان قيل ظ ان كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فالعلاقة بالنسبة الى كل واحد هو اشتمال الكل عليه فيكم بانتفائها على تقدير استعماله في الاقل قلنا مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد كما بيناه وح فالمصحح للتجوز

ليس ليس علاقة الكل والجزء لاستلزامها نم العلاقة على ذلك التقدير هي المشابهة اعني الاشتراك في صفة صفة الكثرة وظاهر انها غير متحققة في الاقل فلا يثبت فيه الحكم والجواب عن الثاني انه فرد عام والمعهود فيكون خارجا عما نحن فيه لان الكلام في تخصيص العام فان قيل ان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل المجاز غير ممنوع فلا يندفع الدليل بما ذكرتم لانه المتنازع فيه قلت ويرد ايضا انه اذا جاز اطلاق العام على الواحد لقرينة فليجز تخصيصه كذلك مع القرينة فلا يتم القول بامتناع ارادة الواحد مع القرينة ويمكن الجواب بمنع صحة اطلاق مثله الا على الواحد ولو بالعهد فان معنى العهد ان يكون المعهود مما يصدق عليه ذلك اللفظ صدقا حقيقيا كالانسان والرجل بالنسبة الى زيد وليس الناس بالنسبة اليه بهذه المثابة فلا يصح الاطلاق ونقل المحقق اتفاق المفسرين انما يثبت بخبر الاحاد المفيد للعلم عدالته وهو لا يثبت حكما فقهيا واستدل اصحاب المذهب الثاني والثالث بالفكر بثلثة او اثنان وساه وضعه ظاهر فان الكلام في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وظ انه لا تلازم بين الجمع والعام لجواز تحقق احدهما بدون الاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر

العام المخصص ليس بحجة بين عجة والباقي اه

العام المخصص بمبهم كان تقول اقتلوا المشركين الا بعضهم او هذا العام مخصوص فليس بحجة اجماعا لان كل واحد من الافراد اذا فرض جاز ان يكون خارجا فلا يقطع بكونه معمولا فيهما فلا يتحقق حجيته بالنظر الى شيء منها وان خص بمبين كما يقول اقتلوا المشركين الا الذمي فاصحابنا الامامية متفقون على كونه حجة في الباقي والعامة مختلفون في ذلك على خمسة اقوال الاول انه ليس بحجة مط ذهب اليه عيسى بن ابان وابو ثور الثاني ان العام ان كان مبنيا عما بقي قبل وقوع التخصيص بحيث يدل عليه ونقل الذهن منه

كالمشركين بالنسبة الى الحربي فان الذهن ينتقل منه اليه لكونه من افراده فهو حجة فيه بعد التخصيص وان
لم يكن كلفظ السارق المخصص بمن سرق مالم يبلغ نصابا فصاعدا من حرز فان العام لا يدل على ذلك ولا ينتقل
الذهن الى ذلك مالم يبين المهمل التخصيص فليس بحجة وهو قول ابي عبد الله البصري الرابع ان العام
ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان كاقتلوا المشركين قبل اخراج الذمي فانه حجة بعده و
الا فلا كاقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض فانه مفتقر الى بيان متعلقه ولذا بينه النبي صلعم بقوله
صلوا كما رايتموني اصلي وهذا مذهب عبد الجبار الخامس انه حجة في اقل الجمع من الاثنين او ثلثة
وهو اقوى مما تقدم وان كان مردودا لما سبق لنا على كونه حجة في الباقي ان الحكم الثابت للعام
قبل التخصيص كان ثابتا للباقي والاصل بقاء ما كان من التناول وثبوت الحكم ولو جرى خبر قبل التخصيص
حجة في كل واحد فبقي حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في القدر المخرج فبقي حجيته في الباقي بلا معارض
فيعمل عليه وبوجه اخر المقتضي لثبوت الحكم في الافراد الباقية قبل التخصيص ثابت بعده والمعارض
الموجود لا يصلح مانعا فيثبت الحكم بوجود المقتضي وانتفاء المانع اما ان المقتضي ثابت بعده والمعارض
الموجود لا يصلح فلانه اللفظ الدال على ثبوت الحكم في الافراد اعني العام والدال على ثبوت الحكم في الكل
دال على الثبوت في الباقية والمقتضي لثبوت الحكم فيها ثابت بعد التخصيص واما ان المعارض لا يصلح
مانعا فلانه بيان ان الحكم غير ثابت في الافراد المخرجة وعدم ثبوته فيها لا ينافي الثبوت في غيرها ولنا
انه احتج السلف بالعام المخصص بثبوت الحكم للباقي كما احتجت فاطمة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
مع انه خصوصية الكافر والقاتل واحتج بقوله وما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت الى غير
ذلك مما شاع وذاع من غير نكير وهو كالقول الصحيح على وجوب الاحتجاج ولنا ايضا بانا نقطع بان
السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم العلماء منهم واخرج منهم زيدا وعمروا لم العبد ترك اكرام جميعهم

عد في العرف عاصيا مستحقا للذم عند العقلاء لمخالفته وهو دليل ظهور ارادة الباقي وقد
استدل العلامة والفخري على ذلك بان دلالة العام على بعض الافراد كالباقي بعد التخصيص
لا يتوقف على دلالته على الافراد الاخر كالقدر المخرج واذا لم يتوقف الدلالة الاولى على الثانية
فلا يلزم من زوال الثانية زوال الاولى وح فيكون اللفظ دالا على الباقي فيكون حجة فيه لوجود
المقتضي وانتفاء المانع وانما قلنا ان الدلالة الاولى لا تتوقف على الثانية لانها لو توقفت عليها
فاما ان يتوقف الثانية ~~فلا يلزم من زوال الثانية زوال الاولى وح~~ فيكون عليها ايضا اولا
يتوقف فان توقف لزم الدور لتوقف كل منهما على الاخر وان لم يتوقف لزم التحكم لاستواء
نسبة العام الى الافراد حيث ان كلا منهما بعض منه ومدلول تضمني له من غير فرق واذا كان نسبة
اللفظ اليهما كلا على السواء فلا معنى لكون دلالته على بعض متوقفة على الاخرى دون عكس
اذ هو محض تحكم ~~لاستواء نسبة العام الى الافراد حيث ان~~ كلامهما والجواب باختيار الشق
الاول قولك هو الدور قلنا الدور ان تقدم وسبق حتى يكون محذورا بل دور معية كما
في المتضايفين المتوقف تعقل كل منهما على الاخر كالابوة والبنوة المتضايفين فان تعقل كون
هذا ابنا لزيد يتوقف على تعقل كون زيد ابا وهنا ليس كذلك اذ تعقل الدلالة على المخرج كما هو الظاهر
فلا توقف كل منهما على الاخر كان دور سبق فلا دور معية لا يقتضي الا ان يكون كل منهما
مع الاخر النسبة وكونها هنا كذلك غير خفي واما معية تعلقهما فليس بلازمة كالمعية فان حصلت
في بعض الموارد القائل بانه ليس بحجة بعد التخصيص مط استدل بان الحقيقة وهي العموم غير مراده قطعا
وساير ما تحته من المراتب مجازية والمجازات متعددة فكان اللفظ مجملا فيها مترددا بينها فلا يحمل على شيء
منها لعدم الاولوية والباقي احدها فلا يكون حجة والجواب منع عدم الاولوية في المجازات فان ذلك
انما يكون لو كانت متساوية ولا تعيين لاحدها وليس كذلك فانا قد اقمنا الدليل على ان الباقي
متعين الحمل عليه فيكون حجة فيه فقط القائل بانه حجة في اقل الجمع استدل بان المجازات متعددة تتردد

فيهما والمتفق اقل الجمع فيحمل عليه والجواب الجواب و في الحاشية الضمير ان رجع الى القائلين بالجمعية فواقد
الجمع كما هو الظاهر فالجملتان المتعاطفتان بالواو دليل واحد وان رجع الى المخالفين بارادة او لئك مع
القائلين بانه ليس بمجاز اصح فهما دليلان لكل دليل انتهى وانما حكم بان الظاهر هو الاول لانه لم يتبين
من مذهب المخالف الا ذلك ولكن مجموع الكلام منطبق على الدليل من غير خلاف كما هو على تقدير
كونه دليلين يكون قوله والمتفق اقل الجمع دليل القائل بالجمعية في اقل الجمع على ان يكون احدى
مقدمتيه محذوفة اكتفاء عنها بما تقدمها واما القائل بانه مجاز ان ضم ببعض فيفرق ان لم يتصل
كالجزء من الشيء فالمجموع كالشيء الواحد فلا يكون هنا مجازا اصلا فيبقى على الجمعية بخلاف المنفصل وهو
ظاهر المنع وكذا حال ادلة من عداه من المخالفين فلذا طوينا عنها الى السبب لا يخصص العام جوابا
لا وحيره اه اختلفوا في ان خصوص السبب هل هو صالح لتخصيص العام ام لا وتفصيل المقام
ان اللفظ الوارد بعد السؤال او حادثة ان كان غير مستقل بنفسه اما لذاته كقوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن
بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن او لامر يرجع الى العرف كقولك لا اكل في جواب من
قال كل عندي او كان مستقلا مساويا للسؤال كما قيل يا على الجامع في نهار رمضان يجاب على
الجامع في نهار رمضان الكفارة ففي هذه المواضع يتبع ما تقدمه في العموم والخصوص بلا اشكال وخلاف
واما المستقل الاعم من المسؤول عنه وغيره كما سئل من ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فالسؤال
مخصوص بالماء وهذا شامل لحكم اخر وهو ميتة البحر فلا اشكال في عمومه لانه حكم مبتدأ لا معارض له واما
المستقل الاخص من الجواب فيشترط في صحة الجواب بدان يكون فيه تنبيه على غير المذكور كما سئل ان في الخيل
زكوة فقال صلى الله عليه وسلم ليس في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الاناث للذكور تنبيه على ثبوتها في الاناث حيث
انها محل النمو والزيادة كما في انتفائها عن الاناث تنبيه على انتفائها في الذكور ويشترط ان يكون السائل
من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت بحيث لا تفوت المصلحة بالاشتغال والا لم يجز الجواب اذا عرفت هذا فنقول
النزاع انما هو في عام مستقل بنفسه على سبب خاص وكان ذلك العام جوابا عن ذلك السبب الخاص كقوله صلى الله عليه وسلم لما

سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا الخ بلحيته شيئا الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او غير جواب
كما روي العاشر انه صلى الله عليه وسلم لما مر بشاة ميمونة قال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي مثل هاتين الصورتين
هل المعتبر عموم اللفظ فيتمسك في طهورية كل ماء وطهر كل اهاب بعد الدبغ او المعتبر خصوص
السبب فلا يتعدى به في غير ذلك وعليه الجمهور من المحققين ان المعتبر عموم اللفظ وخصوص السبب
لا دخل له ولا عبرة به وذهب الشافعي في احد قوليه وجماعة الى خلاف ذلك وان المعتبر خصوص السبب
والاول اظهر لنا على ذلك ان المقتضي للعمل بالعموم قائم والمعارض الموجود لا يصلح مانعا فيجب المصير
الى العموم اما الاولى فلان المقتضي للعمل بالعموم هو اللفظ الموضوع له متحقق واما الثانية فلانه
لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب لان السبب لا يخرج اللفظ من حقيقتها التي من جملتها كان دليلا فانا
نقطع بان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ على عمومه ولا تخصوه بخصوص السبب كان جائزا والعلم
بذلك ضروري ولنا ايضا ان الاكثر قد كثر احتجاجها بالعمومات التي اسبابها خاصة فمن ذلك انهم
عملوا باية السرقة على العموم مع انها نزلت في سرقة او رداء صفوان على اختلاف الروايتين وعملوا باية
الظهار مع انها نزلت في سلمة بن صخر وعملوا باية اللعان مع انها نزلت في هلال بن امية ونحو ذلك
من العمومات التي اسبابها خاصة وتكرر ذلك من الصحابة والتابعين حتى شاع وذاع من غير نكير وهو
كالقول الصريح على العمل بالعموم احتج الخصم باربعة ادلة الاول انه لو كان اللفظ عاما في السبب
وغيره لجاز تخصيص السبب منه واخراجه بالاجتهاد كما يجوز التخصيص في غيره حتى انه كان يجوز في المثالين الحكم
بعدم طهورية ماء البضاعة واهاب الشاة وهو متفق على فساده الثاني انه لو كان اللفظ عاما في السبب
وغيره لكان نسبته اليهما سواء فلا يكون للسبب مزية على غيره وكان نقله وضبطه بلا فائدة وغيره وهو باطل فانهم
بالغوا في نقله وضبطه وتدوينه واختلفوا في تعيينه ونحو ذلك مما يدل على شدة الاعتناء به وليس ذلك
الا لكون العام خاصا به الثالث انه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال
حيث ان السؤال خاص والجواب عام شامل له ولغيره وهو مما يجب تنزيهه منه الشارع الرابع انه لو
وقع الاتفاق منا ومنكم على انه من حلف والله لا اتغذى عند قول القائل تغذ عندي فانه لا يحنث
بكل تغذ وانما يحنث بالتغذي عنه فقط حتى لو تغذ من عند غيره لم يكن حانثا ولو كان عاما

المسبب وغيره حصل الحنث بكل تغذ يقع منه والجواب اما من الاول فبمنع الملازمة فان اخراجه
بالاجتهاد ولا استبعاد في ان يدل الدليل على تعيين بعض اجزاء اللفظ حتى يصير اللفظ بالنظر اليها
كالنص وفي امانيهم عنهما ظ فان قيل يمكن منع بطلان التالي فلان ابا حنيفة قد اخرج الامة المستفرشة
من عموم لكن هذا لعام لو لم يكن منقولا
منعه وقد قوله عم الولد للفراش فلم يلحق ولدها بصاحب فراشها مع انه ورد في ولد
على فراشه في ... زمعة فقال عبد هو اخي وابن وليدة ابي ولد
الولد للفراش وهو وارد في الامة المستفرشة وابو حنيفة اخرج الامة من عموم
قلنا دفعه ظ فالسبب هو الامة المستفرشة المخصوصة لا مط فظ انه لم يخرجها الا منه خلاف صريح النص ولم يمنع من اخراجه بالاجتهاد
وانما اخرج غيرها بالاجتهاد والاطلاع على انبا الترك اليه والقصص واتساع علم الشريعة و
نحو ذلك اعظم فايدة وانه على انه نفس مورده فايدة لا تجوز واما من الثالث فبمنع الملازمة
فان مطابقة الجواب للسؤال ليس الا افادة مقتضاه وحصول الزيادة على ذلك لا يرفع المطابقة فان
تلك الزيادة بحصيله تمام المطابقة تلك المحافظة على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية على ان
الاولى من جهة قد تترك لرعاية جهات واما من الرابع فبان العرف قد جرى فيه على النهي الخاص وهو ارادة
المقيل من المطر بسبب التغذي عنده فقط لا عند غيره انما هو العرف والتخلف لمانع لا يقدح فيما ذكرناه
من الدليل ولا يضر به ما لا يتحقق فيه المانع   تخصيص السنة بمثلها او بالاجماع او الكتاب برو منه
اه   التخصيص اما ان يتعلق بالسنة او بالكتاب فان كان الاول فلا يخ من ان يكون المخصص
لها السنة ايضا او الكتاب او الاجماع ولا خلاف بين علمائنا في تخصيصها بذلك وهو اختيار المحققين من
العامة ويدل عليه في الاول وقوعه في مواضع عديدة منها قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
فانه مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر اذ هو يتناول الخمسة وما دونها واحتجاجهم بكون
القران بيانا لكل شيء فلا يكون السنة بيانا ضعيف اذ لا استحالة في اجتماع البيانات فانها معرفات
لا موثرات على ان البيان في السنة في الحقيقة بيان بالقران واعلم ان عبارة المص يمكن حملها على ان
السنة يخصص مثلها اعني الاحاد بالاحاد والمتواتر بالمتواتر لكن يبقى قسمان اخران لا يشملهما العبارة
ع احدهما تخصيص الاحاد بالمتواتر والاخر تخصيص المتواتر بالاحاد وكان عدم التعرض للاول لانه

يلزم القول به ممن قال بان السنة تخصص بمثلها كما هو ظ وللثاني للتوقف فيه ويدل على الحكم الثاني انه
تخصيص السنة بالكتاب وقوعه ايضا في مواضع ولم يتعرض لهذا القسم لظهوره وكذا القول في الثالث
اعني تخصيص السنة بالاجماع وظ الامدي وغيره من علماء الاصول انه لا خلاف فيه بين الاصوليين ومعنى
ذلك ان ينعقد الاجماع على ان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا مطلقه وان كان الثاني وهو ان يتعلق
التخصيص بالكتاب فلا يخ من ان يكون المخصص له الاجماع او الكتاب او السنة فالاول لا خلاف فيه بين الاصوليين
وقد وقع كثيرا كما خص قوله تع وحد القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالاجماع على انه في حق الاحرار
وكما خص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ونحو ذلك والثاني لا خلاف في ذلك بين اصحابنا وعليه
من العامة خلافا لبعض الظاهرية ويدل عليه وقوعه كثيرا فان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فانه مخصص لقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في الحامل والحايض فخص بالحامل
واحتجاجهم بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان المراد من اللفظ فيجب ان يكون بالسنة مؤ
تاولا بالمعارضة بقوله تع في صفة القران تبيانا لكل شيء وثانيا بان معنى التبيين منه ان يكون جرى
على لسانه ولا شك ان تلاوة الاية المخصصة بيان والتلاوة مسندة وثالثا ان بيانه يختص بالنسبة
الى السنة المتواترة وقد وقع كتخصيص اية الارث بقوله عم القاتل لا يرث اما تخصيصه بالاحاد على تقدير
العمل بها فقد اختلف فيه علماء الاصول منا ومن العامة على خمسة اقوال الاول عدم جوازه مطلقا
ذهب اليه العلامة وجماعة من اصحابنا والثاني جوازه ان خص الكتاب العام قبل ذلك بدليل منفصل
قطعي او ظني يقرب من القطع كالعقل والعادة ونحوهما كالخبر ذهب اليه الكرخي من الحنفية
الخامس الوقف الى ان يظهر دليل من خارج يصار اليه ذهب اليه القاضي واختاره المح من احتجاجا
والخلاف في الماخذ كما سيجيء ان شاء الله ولنقتصر على ما الميل اليه احتج المانع مطلقا بدليلين الاول
الاول ان خبر الواحد لو جاز تخصيص الكتاب به لجاز نسخ الكتاب به والتالي ظ البطلان اما الاول فلان
النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان حيث يقطع الزمان المستمر الذي ثبت استمراره

في الحكم فاذا اجاز الثاني بخبر الواحد ولم يكن علته للاول تخصيص العام على الخاص وهي قائمة في النسخ و
اما الثانية للاتفاق على عدم جواز النسخ به والجواب اما عن الاول فبان الكتاب وان كان قطعيا لكن
قطعي المتن وظن ان التخصيص انما وقع في الدلالة لانه دفع ايهام في بعض الموارد ودلالته ظنية ومن ثم فلا
يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني بظني اخر ولا محذور فيه وبوجه اخر عام الكتاب وان كان
قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظنيا ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل
منهما قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما فان قيل القول بالتخصيص يقتضي رجحان الخاص
وهو ينافي التعادل ذلك بحسب الذات والرجحان بما يدوم وهو ان اصل اعمال الدليلين هذا وقد
يجاب من اصل الدليل بمنع ان القطعي لا يرتفع بالظني كيف والبراءة الاصلية قبل ورود السمع
مقطوع بها وهي ترتفع مع ورود الخبر الظني وماء البحر مقطوع بطهارته الحاصل في كوز وهو يرتفع مع اخبار
العدل بالنجاسة ونحو ذلك واما عن الثاني فبان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين
النسخ والتخصيص لولاه لحكمنا بجوازه ايضا على انه بينهما مع قطع النظر عن الاجماع فرقا ظاهرا وهو
ان التخصيص دفع بعض موارد العام والنسخ رفع للكل والاول اهون من الثاني فلا يلزم
من تاثير الجهة الضعيف تاثيرها في القوي وقد يحتج على المنع بما اشتهر بقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاءكم عنا
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه واضربوا
به عرض الحائط وبه استدل الشيخ في كتاب العدة على المنع من تخصيص الكتاب بالاحاد ولا يرد المتواتر
لخروجه بالاجماع قلنا قد يجاب عن ذلك بان المراد بالحديث الذي يجب عرضه على الكتاب ما يشك
فيه اي لا يقطع ولا يظن كونه منهم عليهم السلام وح فخروج خبر العدل الواحد ظ وهذا وان كان استفادته
من المنطوق غير صريحة الا انه يجب المصير اليه جمعا بين الادلة وقد استدل المصنف في الحاشية من
قبل المانعين بدليل اخر وهو قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك
الذين هديهم الله فبهديهم اقتده واولئك هم اولوا الالباب بيانه ان الله تعالى مدح المتبعين

واحسن القول

لاحسن القول وحصر الهداية فيهم وهو يدل على وجوب اتباعه ولا شك ان القران
احسن من خبر الواحد فيجب اتباعه وطرح خبر الواحد اذا خالفه وفيه نظر اذ للخصم ان يقول
اذ الاحسن هو المجموع فيجب اتباعه فان قيل المستفاد من الاية ان الاحسن هو اتباع
احد القولين او الاقوال لا المجموع قلنا فان اللام في القول للجنس واحسن جنس القول هو
اتباع المجموع اذ الكتاب احسن بالاضافة الى الخبر والمجموع احسن بالاضافة الى الكتاب وحده
فان قيل هما متنافيان فلا يمكن اتباع المجموع قلنا اتباع المجموع يحصل بالتخصيص لانه فيه
اعمالهما فان قيل لا شك في طرح عموم الكتاب وهو غير اتباعه قلنا هو اتباع بملاحظة
اعمال الدليلين احتج المجوزون بان خبر الواحد حجة لما بيناه سابقا وقد عارضه دليل
اخر هو عموم الكتاب واعمال الدليلين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما ولا شك انه مع العمل
يلزم الغاء الخاص بالمرة بخلاف تقديم الخاص اعمالهما فتعين لما تقدم احتج المفصلون
بان خاص الخبر ظني وعام الكتاب قطعي فلا يعارضه الا ان الثاني لا ضعف له في مقابله فيسقط
اعتباره الا ان يضعف بان وهو عند ابان ورد قطعي على تخصيصه وح فيصير مجازا وعند الكرخي
بان يخصص بمنفصل لان المخصص بمنفصل عنده مجاز دون المتصل ومع ضعفه يرتفع المانع القطع
فيصير ظنيا فيجوز تخصيصه وفيه نظر لما عرفت من ان التخصيص في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيها
قطعية المتن احتج الواقفون بان كلا منهما من وجه ظني من اخر كما بينا فيحصل التعارض بينهما
ولا مرجح فوجب الوقف والجواب ان المرجح هو العمل بالكل حاصل وهو اعمال الدليلين فيجب المصير اليه
اما الحلي فقد بنى قوله بالوقف على كونه ينفي خبر الواحد دليلا على الاطلاق نظرا الى ان الدلالة
على حجيته انما هي الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية
سقط وجوب العمل به ونحن قد بينا حجيته على الاطلاق فلا يتم ما ذكره وما ذكرناه من ان القول
بجواز التخصيص به هو الاقرب وان ما اختاره المص من الوقف كما غيره واضح الوجه بعد ما بيناه

العمل بخبر الواحد مطلقا   اذا ثبت في العام والخاص فنقول انا

اذا ورد عام وخاص وتنافيا بان يكون العام بعمومه دالا على شمول
الحكم لجميع الافراد والخاص دالا على خروج بعض تلك الافراد فلا يخلو اما ان يقترنا بان يردا معا فهنا
ما هذا لا شك بين محققي الاصوليين بناء العام على الخاص ومعنى بنائه عليه تخصيصه وجعله بيانا لما هو
المراد منه وذهب بعض الحنفية الى ان حكمه حكم مجهول التاريخ فيكون العام معمولا به فيما عدا مورد
الخاص لخلوه من المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورد خاص وهو قول ضعيف لا يلتفت اليه الثاني
ان يتقدم العام على العام وح فمورد الخاص اما ان يكون بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله
فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله
الخاص والعام منسوخا منه ذلك القدر معمولا به تماما في الافراد الباقية في المستقبل اتفاقا وانما لم يحمل
على التخصيص لانه بيان لمراد المتكلم من العام الوارد وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح بخلاف النسخ
فانه وان كان بيانا ايضا الا انه بيان لمراد المتكلم بعد ذلك فلا يلزم المحذور المذكور وان كان
ورود قبل حضور وقت العمل بالعام فبيان له كالاول وان سمّاه من تأخر احتمل ان يكون نسخا وهو
قول من جوز النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام والحق ما وجهناه وهو من يمنع النسخ كذلك الثالث ان يتقدم الخاص
على العام وقد اختلف فيه فذهب [illegible] الحكم واكثر علماء العامة الى بناء العام على
الخاص وتخصيصه به [illegible] كما يظهر [illegible] لكان [illegible] بتقدير الدليل بقوله لنا وهو الحق
ونقله [illegible] النسخ الى ان العام المتأخر ناسخ للخاص [illegible] قبل ورود وقت
العمل بالخاص وقد يكون بعده فان كان الاول فذهب ~~المرتضى [illegible]~~ وقد قالا لعدم
جواز النسخ قبل حضور الوقت يلزمه القول بتخصيص مثله والمرتضى الذي هذا مذهبه يلزمه القول
بالتخصيص فلا نزاع الا في القسم الثاني واما من جوز النسخ قبل حضور الوقت فهنا التخصيص فا
النزاع معه لنا على التخصيص ان تقديم العام والعمل على عمومه يوجب الغاء الخاص ولم يبق

تلك وورود العام بعد الخاص

فسخه

١٨٣

ونسخه ودفع حكمه الثابت وذلك موجب لابطاله بالكلية واما تقديم الخاص فلا يوجب
الا التخصيص في العام على تقدير ورود الخاص من غير ان يكون هناك الغاء ودفع للحكم وظاهر ان
ذلك اهون بالنسبة الى غيره المحذورين لما فيه من اعمال الدليلين ولو بوجه فكان اولى بالترجيح
من الغاء احدهما وطرحه بالكلية فيجب المصير اليه لا يقال العمل بالعام يقتضي النسخ فهو التخصيص
كما اشرنا اليه سابقا وليس التخصيص في افراد العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول
موجوحيته بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد التسمية بالتخصيص
لا يقتضي المساواة كيف والتخصيص قد بلغ في الشهرة حتى قيل ما من عام الا وقد خص وقد يستدل
على المطلوب بان عدم التخصيص بالمتقدم يوجب بطلان القاطع بالمحتمل واما الثانية فلان العقل
يقضي به قضاء اوليا وفيه نظر فانه يتم في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا من
جهة عموم ليكون قطعي الدلالة واما لو كان له جهة عموم فلا يكون قطعيا احتج القائل بالنسخ بوجهين
الاول ان اللفظ العام في تناوله لاحادها التي دخلت تحته يجري مجرى الالفاظ الخاصة لا في تناولها
لاحادها فان قوله اقتلوا المشركين بعد قوله لا تقتل زيدا المشرك بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك
المشرك وهكذا الى ان يأتي على جميع الافراد وهو اعتقاد لذلك المطول ولا شك ان الثاني ناسخ لما تقدم
فكذا الاول لانه في معناه الثاني ان التخصيص بيان العام حيث انه مبين للافراد منه ومن شرطها ان البيان
لا يتقدم على المبين والجواب عن الاول بالمنع من تساويهما كيف ودخول زيد في الحكم الاول من حيث العموم
وفي الثاني من حيث النصوصية عليه وليست النصوصية كالعموم فيصار الى التخصيص في الاول نظرا الى احتمال
ان يراد من العام ما سوى زيد بقرينة سبق بيان حكمه وان يراد منه شمول الحكم له ايضا فيكون ناسخا
فيتعارضان ويرجح التخصيص بانه دفع لا رفع فيه وهو اهون من النسخ المشتمل على الرفع وبان التخصيص
في الاغلب واكثر من النسخ بلا خلاف في الاغلب اولى وعن الثاني ان اراد بعدم تقدم البيان
الا ذات ما هو بيان لا يتقدم على ذات ما هو مبين به فلا استبعاد في ان يكون كلاهما نا[illegible]

من كلام اخر بعده وان اردت انه مع وصف البيانية لا يتقدم فهو لا يلزم منافاة فانا نقول
ان وصف البيانية انما يحصل له بعد ورود العام المبين به وربما استدل على ذلك بما روي
ابن عباس انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فلو ان العام ان كان متاخرا كان احدث فوجب الاخذ
به وجوابه ان الاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل بالعام في جميع موارده او بعضها
فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين ما ذكرنا وبين هذا او نخصه بما اذا كان المتاخر
خاصا او مطلقا مساويا للاول على ان قول ابن عباس وحده ليس بحجة ومثله ذلك الرابع ان يجهل التاريخ فلا
يحصل العلم بتقديم احدهما والمشهور بين اصحابنا واكثر العامة ان حكمه حكم المقارن في وجوب بناء العام
عليه وتخصيصه به وخالف في ذلك ابو حنيفة واصحابه فاوجبوا التوقف في مورد الخاص والعام حتى
يظهر حكمه اما بان يعلم التاريخ او يتبين ما يرجح به احدهما وهكذا حكم المقارن عندهم كما اشرنا اليه
لنا ان المجهول التاريخ اما ان يكون متقدما او متاخرا او مقارنا ونحن قد اثبتنا تخصيص العام وبناءه
على الخاص مع كلها فعند الجهل يكون الحكم ايضا كذلك اذ لا يخرج حاله في الواقع عن احدها فان قيل يحتمل
ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ومع ذلك فلا يكون مخصصا ولا ناسخا لبيان من وقت
الحاجة كما اشرنا اليه بل يكون ناسخا فكيف يحكم بالبناء مطلقا مع وجود هذا الاحتمال قلنا احتمال
النسخ مشروط بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بخلاف احتمال التخصيص فانه غير مشروط بشيء
فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه حتى يدل الدليل على وجوده والظاهر ان المشروط
عدم عند عدم شرطه ومع ذلك لا يكون احتمال النسخ معارضا لاحتمال التخصيص لا يقال نحن نعارض بما تقدم طبقا فنقول
احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فمع جهل التاريخ لا يعلم حصول الشرط والاصل
عدمه حتى يدل الدليل على وجوده وبه يلزم نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد بينا سابقا
في تضاعيف الكلام ان التخصيص راجح على النسخ حتى لو تردد الامر بينهما كان التخصيص هو المتقدم ولا يصار الى
النسخ الا مع امتناع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل كما عرفت وهو يقتضي القول بالتخصيص

اذلم يدل

اذ لم يدل على خلافه دليل ومنه يظهر ان الاشتراط انما هو في المصير الى النسخ لا التخصيص ولا يخفى ان
ان هذا الاشكال على تقدير تسليمه سهل عند اصحابنا فان الظاهر ان جهل التاريخ لا يتحقق الا في الاخبار
واحتمال النسخ فيها انما هو في الاحاديث النبوية منها وهي قليلة عندهم والذي هو المرتضى وقد ذكر
احتماله جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقدم احدهما وتاخره وهذا لا يليق بعموم الكتاب لان تاريخ
نزول الايات مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح فرضه في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما فرضها هذا
ومن لم يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقط عنه كلفة هذه المسألة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض
على ان الذي يقوى في نفسي انا اذا فرضنا ذلك التوقف على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل فيعمل باحدهما
الحكم كلامه وبناء التوقيف على مذهبه واضح لان ورود الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا او ناسخا لا ترجيح لاحدهما
فيتوقف فيه اما على ما بيناه فلا مجال للتوقف فيه ثم فانه من المباحث العظام لا يبادر الى العمل بالعموم
قبل الفحص عن المخصص بالاصالة عدمه لنا شيوع المثل المشهور هل يجوز العمل بالعموم اللفظ
والمبادرة اليه قبل الفحص عن المخصص والاستقصاء في طلبه بحيث يحصل الظن بعدم المخصص فيكتفى فيه بالظن
الحاصل من اصالة عدم المخصص ويتمسك به ابتداء من غير فحص الا ان يظهر المعارض ام لا يجوز العمل الا بعد الفحص
والاستقصاء في الطلب ولا يكفي فيه الظن الحاصل من اصالة العدم ذهب شرذمة وجماعة من علمائنا وبعض
علماء العامة الى الثاني وذهب العلامة الى الاول وعليه بعض العامة كابي بكر الصيرفي والبيضاوي وهذا تحرير محل النزاع
على ما هو المشهور بين الاصوليين لكن الحاجبي ادعى الاجماع على عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصص وذكر ان
الخلاف انما هو على قدر الفحص فقيل يجب حتى يحصل الظن بعدم المخصص وقيل يجب الى ان يحصل القطع بعدمه
فاسد فان الصيرفي جوز العمل بالعموم ابتداء ما لم يظهر الدلالة على المخصص فعنده يجوز العمل قبل الفحص وان
الاجماع والاصح وفاقا للمعظم في الموضعين ان المبادرة الى العمل بالعموم قبل الفحص جائز ويكون في
جواز الفحص حتى يحصل الظن بانتفاء المخصص من غير حاجة الى القطع به واعلم ان النزاع ليس مختصا بمسئلة
حمل العموم والخصوص بل كل دليل مع معارضه يجري فيه ذلك ايضا اذ كل دليل يمكن ان يكون له معارض فلا

في البحث عن مثله ثم ان الاستثناء المنقطع وان كان من غير الجنس الا ان صحته مشروطة بان يكون في الاستثناء
مخالفة للمستثنى منه حكما كقولك ما زاد الا ما نقص ولهذا لا يصح ان يقال جاءني القوم حقيقة الا ان الشمس طالعة
لعدم المخالفة بينهما من الوجهين وانما قلنا ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط لتبادره الى الفهم عند
الاطلاق وظهوره فيه ومذهب اكابر علماء الاصحاب المجتهدين حمله على المتصل ولا يحملونه على
المنقطع الا مع تعذر الحمل عليه حتى انهم قالوا ان قول القائل له علي مائة درهم الا ثوب معناه الا قيمة
ثوب ليرجع الى المتصل وعن ذلك ما يدل على انه حقيقة فيه دون المنقطع اذ لو كان حقيقة فيه ايضا
لما خالف لاجل الحمل على المتصل بحاله عليه استدل القائل بان الاستثناء حقيقة في المنقطع بانه قد
استعمل فيه بلا قرينة والاصل في الاطلاق الحقيقة اما الاولى فلوروده في الكتاب العزيز في مواضع عديدة
منها قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فاستثنى اتباع الظن من العلم وهما متخالفان جنسا
ومنها قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما فان السلام ليس من جنس اللغو
ومنها قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس وليس منهم وكذا قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض ونحو ذلك من الايات التي استعمل فيها الاستثناء منقطعا
فيكون الاستثناء باي صيغة حقيقة في المنقطع ايضا واجاب عن ذلك بانه لا يدل عليه وفيه نظر
لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وهو يدل على مطلوب الخصم لان كونه حقيقة فيه يستلزم الاشتراك
وهو مرجوح فالجواب بلزوم التخلف عن الاصل لانا نقول ذلك يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء
من الالفاظ بمجرد استعمالهم في اكثر من معنى واحد بلا قرينة الى حيثما علم اشتراكهما كذا اجاب في الحاشية
لكن فيه وهو كما ترى وذلك اشارة الى ضعف الجواب فان الدليل قد دل على الاشتراك اذا
تعارضا فلا يكون عدم الحصول باشتراط شيء من الالفاظ بمجرد استعمالها بلا قرينة محذور
ثم فان ضير يتبين بينهما عليه في بحث الاشتراك هنا وتداخيص الاول والثاني والثالث والرابع
بانه ليس من الاستثناء في شيء ولهذا فسره البصريون بقولهم لكن اتباع الظن ونحوه واما الثالث

فيمتنع

فيمتنع انه ليس من الملئكة وبتقدير التسليم نقول ان الاستثناء كان من المامورين فكانه قال فسجد المامورون
الا ابليس ويشتمل انه كان مامورا بالسجود كالملئكة ويشترط فيه الاتصال ولو
حكما كالزوم صالة قبل البيع له يشترط في صحة الاستثناء اتصال المستثنى بالمستثنى منه حقيقة
او حكما كالقطع بنفس او سعال او بلع ريق ونحوها مما لا يخرج الكلام عن ماهية الاتصال واحترزنا
بشيء كلما عرفا عما لو طال الكلام فان قوله منه مانع من تاثير الاستثناء فانه مع ذلك منفصل وقيل يصح الانفصال
مطلقا وقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل يصح الانفصال في كتاب الله فقط وهو مذهب جماعة من فقهائها
الامامية قيل الباعث لهم على هذا الاحتمال الجمل من قوله بعض الاشاعرة ان الكلام ازلي واحد
والترتيب في جهات الاصول لا يتم الا في الاستثناء وذلك في السامع والنظم لا في الكلام نفسه وفساد
هذا القول اظهر من ان يحتاج الى البيان لنا انه لو لم يتصل ما قبله لم يفد فكيف يكون متعلقا
بالكلام المتقدم ولان اهل اللغة لا يعدون الكلام الاستثنائي الا سيئون ما يتصل به كلا فلو جاز
لاحد ان يخالف في المتاخر بتسميته استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم ولنا ايضا انه لو لم يشترط
الاتصال لزم ان لا يصح شيء من العقود كالبيع والاجارة ونحوهما لان كل عقد يقع عليه يجوز ان لا يكون
هو المبيع بل بعضه حيث انه يجوز استثناء شيء منه متى اعتبر بعد ذلك فيحصل الجهالة في المبيع والجهالة
في مثلها مبطل للعقد وايضا يلزم ان لا يصح العلم بصدق شيء وكذبه لجواز ورود الاستثناء عليه
فيصرفه عن ظاهره بل ذلك يؤدي الى ان لا يفهم من الكلام شيء امر ولا من اخبار النبي صلى الله عليه وآله انما
اخبر عن نفسه ولا من اخبار الله ثم لا نامن انه يأتي بعد ذلك استثناء ليدل عليه انه اراد
بعضها استثناوله اللفظ الاول وذلك فاسد ولنا ايضا انعقاد الاجماع على الغاء استثناء ليدل
عليه انه اراد بعض ما تناوله اللفظ من اقرب مدة بعدية استثناء وعاد لو جاز ما صح
للحكم بالغائه واستدل بعضهم على اشتراط الاتصال بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من حلف على شيء
ثم رأى غيره خيرا منه فليأت به وليكفر عن يمينه ووجه الاستدلال انه اوجب التكفير معينا ولو جاز

اما يكون ذلك لو لا اشتراط السلامة من المعارض يتعين الفحص لنا على وجوب الفحص ان العام المخصص اكثر
حتى شاع قولهم ما من عام الا وقد خص فصار مثلا دايرا على الالسن وح فالدلالة على العموم معارضة
باحتمال المخصص فحصل الشك في كون هذا العام مخصصا او لا فصار احتماله بنفسه مساويا لاحتمال عدمه
ويتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش فوجب الفحص عن المخصص حتى يحصل الظن بعدمه فيتعين
به واصالة العدم بعد معلوم ... كيف مضمحلة وايضا العدم انما يمكن لو لا اشتراط انتفاء المخصص
ما دام الظان لم يتحقق او الاكتفاء بالظن لان القطع لا سبيل اليه غالبا اذ غايته الا عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات لو لم يجب الفحص عن المخصص
بحيث لا يجوز التمسك بالعموم الا بعد طلبه لوجب الفحص عن التجوز وحيث لا يحمل اللفظ على الحقيقة
الا بعد طلب المجاز والتالي باطل اما الاولى فلان جواز التمسك بالعموم قبل الطلب ليس الا لاصالة الاحتراز
عن الخطاء المعتمد وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيهما متساويان فيه واما الثانية فلانهم يحملون الالفاظ
على حقايقها من غير بحث هل انه هل وجد ما يوجب العدول على مجازيتها او لا والجواب منع الملازمة و
ابداء الفرق فان الشيوع قولهم ما من عام الا وقد خص يوجب الشك فان العام مخصص او لا ودائر بين وقت الظنا
بتخصيصه لكونه الاغلب فيجب الفحص بخلاف المجاز فانه ليس بهذه المثابة فلا يجب الفحص عنه فان قالوا
المجاز كثير في اللغة حتى صار قولهم اكثر اللغات المجازات مثلا ولا فرق بينهما قلنا هذا باطل فان من
الخلع تتبع اللغة حصل له ظن بان اكثرها حقايق وان هذا القول كاذب ويحصل الجزم للمتتبع وان اكثر
العمومات مخصصة وان شذ المذكور صدق ... القاضي على اشتراط القطع بان المسئلة ان كانت
مما يكثر بحث المجتهدين فيها ولم يطلعوا على مخصص او معارض فالعادة قاضية بعدم المخصص والمعارض
قطعا اذ لو كان احدهما لوجد وان كانت مما لم يبحث فيه المجتهد وكثر بحثه عنها فانه بعد الفحص والبحث
يحصل له القطع بعدم المعارض والمخصص اذ لو كان احدهما لنصب الله عليه دليلا يهدي الاطلاع على
ذلك وحصل له بحثه ولم يعثر بدليل التخصيص وجب القطع بعدمه والجواب منع كونه كثيرا بحيث

المجتهدين

المجتهدين مع عدم الوجدان او فحص المجتهد يوجب القطع والسند ان المجتهد كثيرا ما يرجع من العموم
الى الدليل مع كثرة بحث المجتهدين عنه ومع كثرة فحصه لسبب وحينئذ الا ترى الذي هو المخصص او
المعارض ما افاد القطع ثم انا لو سلمنا ان المخصص لا يستند عنهم فمن اين يعلم الجميع وممن انه بلغهم
عنه احكام كلام جميعهم للعلم كلام جميعهم فلعل واحدا منهم تنبه لدليل ولم يكتبه وتصنيفه
فلم يبلغ اليه وبالجملة انتفاء القطع ظ فصل الاستثناء في المنقطع مجاز لا مشترك لفظي
اه هذا وان البحث عن المخصصات المتصلة فمنها الاستثناء وهو قد يكون منقطعا
وذلك فيما ليس كذلك وقد بينا سابقا على ان المنقطع لا يدخل في المخصصات لعدم اخراجه شيئا من المسميات
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في صحة الاستثناء المنقطع انما الخلاف في كونه حقيقة فيه او مجازا
فعلى الاول فهل متواطي مقول على القسمين باعتبار امر مشترك بينهما ام لا ذهب المص واكثر المحققين
الى ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط واما في المنقطع فمجاز وليس بحقيقة لتكون مشتركا لفظيا
او معنويا وهذا هو الحق وذهب بعضهم الى انه حقيقة واشتراكه لفظي بينهما وذهب بعض الى ان اشتراكه
معنوي وعلى الاول فيعرف بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا غير الصفة او احد اخواتها ... ما عدا
الاستثناء بغير الصفة نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا او قوله تعالى ... وهو ما اذا ... اسما
اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول الا زيد المشرك فانقلبت هذه الاستثناء فلا اشكال وانقلنا
بعليه فلا بد من اضافة قولنا من متكلم واحد الى التعريف فيخرج مثله واعلم ان كلام القوم منه
ما يدل على ان الخلاف في كون الاستثناء حقيقة او مجازا انما هو في صيغ الاستثناء الا في لفظ على
ان يكون الخلاف في صيغته اذا وقعت في كلام مجردة من القراين فهل تحمل على المنقطع ام الدلايل المذكورة
في الكتاب تدل عليه وكلام الفخري في بعض مواضع المحصول مطلق به وهو الاولى فان لفظ
الاستثناء مجاز لغوي حقيقة عرفية بلا خلاف وفي كلام ما يدل على ان الخلاف في لفظه حيث ...
انه من لفظ الثنى اذا صرفته وهو ليس الا في المتصل فيكون في المنقطع مجازا وهو بعيد اذ لا فائدة

في البحث عن مثله ثم ان الاستثناء المنقطع وان كان من غير الجنس الا ان صحته مشروطة بان يكون فيه اشتباه
مخالفة للمستثنى منه حكما كقولك ما زاد الا ما نقص ولهذا لا يصح ان يقال جاءني القوم حقيقة الا ان الشمس طالعة
لعدم المخالفة بينهما من الوجهين وانما قلنا ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط لتبادره الى الفهم عند
الاطلاق وظهوره فيه ومذهب اكابر علماء الاصحاب المجتهدين حمله على المتصل ولا يحملونه على
المنقطع الا مع تعذر الحمل عليه حتى انهم قالوا ان قول القائل له علي مائة درهم الا ثوب معناه الا قيمة
ثوب ليرجع الى المتصل وغير ذلك مما يدل على انه حقيقة فيه دون المنقطع اذ لو كان حقيقة فيه ايضا
لما خالفوا لاجل الحمل على المتصل ظاهر اللفظ احتج القائل بانه الاستثناء حقيقة في المنقطع بانه قد
استعمل فيه بلا قرينة والاصل في الاطلاق الحقيقة اما الاول فلوروده في الكتاب العزيز في مواضع عديدة
منها قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فاستثنى اتباع الظن من العلم وهما متخالفان جنسا
ومنها قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما فان السلام ليس من جنس اللغو
ومنها قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وليس منهم وكذا قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض ونحو ذلك من الآيات التي استعمل فيها الاستثناء منقطعا
فيكون الاستثناء بلا صيغة حقيقة في المنقطع ايضا واجابوا عن ذلك بانه لا يدل عليه وفيه نظر
لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وهو يدل على مطلوب الخصم لانه يكون حقيقة فيه فيلزم الاشتراك
وهو مرجوح فلهذا يلزم التخلف عن الاصل لا ناقول ذلك يؤدي الى حصول الوثوق باشتراك الذي
من الالفاظ بمجرد استعمالهم في اكثر من معنى واحد بلا قرينة الى غير ذلك على الاشتراك كما كنا الجانب في الحكاية
لا تجيبه وهو كما نرى وذلك اشارة الى ضعف الجواب فان الدليل قد دل على الاشتراك الا اذا
تعارضا فلا يكون عدم الحصول بالاشتراك للذي من الالفاظ بمجرد استعمالها بلا قرينة مجرد
فيه فان منه يتم بينهما عليه في بحث الاشتراك هنا وقد اجيب عن الاول والثاني والثالث والرابع
بانه ليس من الاستثناء في شيء ولهذا قدره البصريون بقولهم لكن اتباع الظن ونحوه واما الثالث

فيمتنع

فيمتنع انه ليس من الملائكة وتقدير التسليم نقول انه لاستثناء كان من المامورين فكانه قال فسجد المامورون
الا ابليس وتقديره انه كان مامورا بالسجود كالملائكة فتعين ويشترط فيه الاتصال ولو
حكما كلزوم صيانة قدر المبيع اه يشترط في صحة الاستثناء اتصال المستثنى بالمستثنى منه حقيقة
او حكما كالقطع بنفس او سعال او بلع ريق ونحوها مما لا يخرج الكلام عن كونه في الاتصال واحترزنا
بذلك عما لو طال الكلام فان قوله منه مانع من تأثير الاستثناء فانه يمنع المنفصل وقيل يصح الانفصال
مطلقا وقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل يصح الانفصال في كتاب الله فقط وهو مذهب جماعة من فقهاء
الامامية قيل الباعث لهم على ذلك الخبر المخلوط من قول بعض الاشاعرة ان الكلام ازلي واحد لا تعدد
ولا ترتيب في جهات الاصول فلزم على ذلك الاستثناء في السماع والنظم لا في الكلام نفسه وفساد
هذا القول اظهر من ان يحتاج الى البيان لنا انه لو لم يتصل بما قبله لم يبعد تكلف ان يكون متعلقا
بالكلام المتقدم ولان اهل اللغة لا يعدون الكلام الاستثناء الا بعد ان يكون ما يتصل به كلا ولو جاز
لاحد ان يخالف في المتأخر فيه استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم ولنا ايضا انه لو لم يشترط
الاتصال لزم ان لا يصح شيء من العقود كالبيع والاجارة ونحوهما لان كل عقد يبقى عليه بعد ان لا يكون
هو المبيع بل بعضه حيث انه يجوز استثناء شيء منه متى طلبنا بعد ذلك فيجب الجهالة في المبيع والجهالة
في مثلها مبطل للعقد وايضا يلزم ان لا يصح العلم بصدق شيء وكذبه لجواز وروده الاستثناء عليه
فيصرفه عن ظاهره بل ذلك يؤدي الى ان لا يفهم من الكلام شيء امر ولا من اخبار النبي صلى الله عليه وسلم اذا
اخبر عن نفسه ولا من اخبار الله تعالى لانا لا نؤمن ان يأتي بعد ذلك استثناء يدل على انه اراد
بعضها بتناوله اللفظ الا ولو ذلك فاسد ولنا ايضا انعقاد الاجماع على الغاء استثناء يدل
عليه انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ من اقرب مدة ثم بعد مدة استثناء مما لو جاز لما مضى
الحكم بالغائه واستدل بعضهم على اشتراط الاتصال بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين
ثم رأى غيرها خيرا منها فليفعله وليكفر عن يمينه وجه الاستدلال انه ارشد الى التكفير مبينا ولو كان

تاخير الاستثناء لما اوجبه معينا بل في تلبيتي واجب الاستثناء معينا لان مبنى الدين على التخفيف لقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وظن ان الاستثناء اخف من التكفير ولاحنث معه ولا اثلاف ان يخير بين التكفير وبين الاستثناء ولا يقتصر على التكفير فقط فلما لم يفيد ولم ذلك ولاهذا نعلم ان تاخير الاستثناء غير جائز وان الاتصال شرط ورد هذا الدليل بان هذا الرواية غير ثابتة عندنا وانما هو رواية رواها بعض العامة فلا يصح الاستدلال بها على انه على تقدير التسليم يمكن ان تكون مراد النبي صلى الله عليه وسلم بيان ما هو الكثير الاولى بالحمل الامر الثاني على الاستحباب كذا في الحاشية ثم قوله ولعل ذلك وفيه ما فيه وكان وجهه حمل الامر على الندب خلاف الظاهر من الامر والمراد الانحصار في التكفير وحده لم فانه هو الواجب فقط وبقي على الاول شيء وهو ان عدم صحة الرواية عندنا لا يوجب عدم الزام الخصم بها فان المخالف في ذلك جماعة من العامة وليس من اصحابنا كما هو الظاهر فيصح اسكات الخصم بها وفيه ان ذلك ليس في التخفيف هذا ويمكن الاستدلال على المطلوب بانه لو لم يكن الا صحة الاشتراط الاتصال لم يكن منا ما ثابتا في يمينه لانه يستثنى فيما بعد زمان فيخرج عن يمينه من ان يكون منعقدا فتدبر وقد استدل الخصم على جواز تاخير الاستثناء بان ابن عباس جوزه الى شهر وهو عربي عارف باللغة فقول له يتبع قلنا لم يثبت ذلك عن ابن عباس بالنقل الصحيح ولا يليق مثل ذلك بمنصبه ولو سلم ثبوته فيمكن ان نقول يجوز ارادة التاخير جواز اللفظ مع كونه متصلا بالنية بان يكون وقت الكلام في نية الاستثناء لكن بعد الظهور والتلفظ به فانه يصح منه ذلك فيما بينه وبين الله تعالى او انه اراد بجواز تاخيره الى المدة جواز تاخيره الى سهل جواز الاستثناء المامور في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فالمكلف مع دهشة العقل لو قال اني فاعل لك غدا ولم يقل ان شاء الله ثم اوانه اراد بجواز تاخيره الى انه يسمى جواز تاخير الى شهر جواز الاستثناء المامور في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اخره الى شهر ثم تكلم باللسان وقد اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله خرج عن عهدة الامر وامتثل ومثل هذا لا نزاع فيه وابن عباس اجل من ان ينسب اليه مثل هذه الاشياء الفارغة بل يحمل كلامه على ما ذكرناه واستدلوا ايضا بقوله لما سئل حين مسئلة اليهود عن لبث اصحاب الكهف غدا

اجيكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله قوله غدا اجيكم اذ ليس سواه يعود اليه ذلك وفيه المطلوب والجواب المنع من عوده الى قوله اجيكم فانما المراد افعلا نه اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل ذلك ان مشية الله فان قرينة المقام شاهدة على ذلك او ان المراد ان كنت اي ذكر هذه الكلمة واعلم ان الكلام وان كان في الاستثناء هذا شرط الا ان الشرط فيه معنى الاستثناء وانه يرجع اليه على وجه

الاستثناء المستغرق

لعز اتفاقنا والاكثر على جواز الاكثر منا لبا في فضلا عن ساويه

الاستثناء المستوق

والمراد به ما كان مساويا للمستثنى منه او اكثر نحو له علي عشرة الا عشرة او له علي عشرة الا اثنا عشر باطل بالاتفاق فيلزم العقد في الصورتين تمام العشرة فيكون الاستثناء لغوا واختلفوا في ان المستثنى هل يجوز ان يكون اكثر مما بقي من المستثنى منه اولا وعلى الثاني فهل يجوز ان يكون مساويا له او يجب ان يكون اقل منه فذهب الاستاد العلم والمحققون من الاصوليين الى جواز استثناء الاكثر مما بقي من المستثنى منه ويلزمه القول بجواز استثناء المساوي لما بقي بطريق اولى وهذا معنى قوله فضلا عن المساوي وذهب الحنابلة الى انه لا يجوز ان يكون الاكثر مما بقي من المستثنى منه ثم يجوز ان يكون مساويا له وذهب القاضي الى انه لا يجوز استثناء الاكثر ولا المساوي بل يجب ان يكون المستثنى اقل مما بقي من المستثنى منه وهذان المذهبان يعمان المنع في العدد وغيره وقيل لا يجوز ذلك في العدد ويجوز في غيره فيجوز اكرم بني تميم الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبره المحقق في الجواز ان لا يستثنى الكثرة العددية استثناؤ ماماة فلا يجوز له علي مائة الا تسعة وتسعين ودفعا وفيه نوع لنا على الجواز وجهان الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين بيانه ان من هنا بيانية لان الغاوين كلهم يتبعوا الشيطان فيكون قد استثنى في الاية الغاوين من العباد وهم اكثر العباد لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان في قوله اكثر الناس يحكى

بوجهين بأن سالبة المحصلة تلازم الموجبة المعدولة عند وجود الموضوع واذا ثبت جوازا لاستثناء
ثبت في المساوي بطريق أولى فان قلت مثلا الاستدلال مردود لان الاستثناء هنا منقطع فان العباد المضاف
اليه ثم المؤمنون لتشريفهم بالاضافة والمستثنى غير المستثنى منه قلنا ان المراد العباد مطلقا لكن لا نسلم أن الغاوين
اكثر فان من العباد الملائكة والجن والانس والغاوين اقل من الملائكة قلت لنا الجواب عن الاول فنقول له
هذه الاستثناء كما عرفت سابقا ان الكلام لا يحمل الا مع تعذر المتصل والاضافة لا تصلح قرينة لذلك
لان كونها لذلك امر زايد على الاضافة والاصل عدمه واما عن الثاني فان المراد من العباد هنا بنو آدم
فقط كما صرح به المفسرون فلا اشكال هذا تقرير الدليل على الوجه الصحيح والمص في تقريره ذم قوله لأغوينهم
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين الآية السابقة اعني قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الآية
فلو اشترط في المستثنى ان يكون اقل من النصف لزم ان يكون كل منهما اقل من النصف الآخر وهو ظاهر الفساد
فيبطل مذهب القاضي القائل بوجوب كون المستثنى اقل من النصف بل ومذهب الحنابلة ايضا لان المستثنى
هنا ايضا مساويا لنصف المستثنى منه لزم ان يكون كلاهما مساويا للنصف الآخر حيث ان كلا منهما
قد وقع مستثنى فتعين ان يكون احدهما اكثر ويتم المطلوب هذا حاصل استدلالهم وفساده واضح فانه لو
كان كما قالوه لم يكن الاستثناء متصلا بل كان منقطعا لتغاير جنس المخلصين والغاوين في استثناء
احدهما عن الآخر منقطع وهو خارج عن محل النزاع ولا يتم الاستدلال بذلك اذ كان المستثنى منه العباد لانه
في الآية الاولى قد استثنى الغاوين من العباد وفي الثانية المخلصين من العباد فان كان المخلصون اقل من نصف العباد
كان الغاوون اكثر وقد ثبت استثناء المستثنى منه الاكثر وان كان الاكثر مساويا للنصف ثبت استثناء
المساوي لانا نقول هنا موقوف على ان يكون واسطة بين الغاوين والمخلصين وهو ممنوع فان منه الغاوين قد
لا يكون مخلصا وح نقول يجوز ان يكون المستثنى في الآية الاولى اعني الغاوين اقل مما بقي من المستثنى منه اعني
المخلصين والواسطة في الثانية يكون المستثنى اعني المخلصين اقل مما بقي من الغاوين والواسطة فلا دليل
على ما ادعوه الثالث ان علماء الامصار في جميع الاعصار اتفقوا على ان من قال له علي عشرة الا تسعة فانه

يلزم

يلزمه واحد ولو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا على ذلك بل كان ينبغي ان يحكموا بلزوم العشرة
من الغاء الاستثناء ولم يقل احد بذلك فدل هذا على جواز استثناء الاكثر ولان الاستثناء اذا كان
تخصيص الكلام الاول كما يجوز التخصيص باللفظ ويخرج الاكثر فكذا حكم الاستثناء ولان موضوع الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ولا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل في انه على حد واحد
ولكن بعد ملاحظة ما تقدم في امور التخصيص لا يخفى عليك ما في هذه الادلة من التأمل ويمكن الاستدلال على جواز
استثناء المساوي بقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه فان نصفه بدل من قليل فيكون الكلام في قوة قم الليل الا نصفه
وهو استثناء المساوي لما بقي من المستثنى منه احتج المانع بوجهين الاول ان الاستثناء لو كان خلاف الاصل
حيث انه انكار بعد اقرار فيجب طرح الدليل لكن لما كان الاقل في معرض النسيان فعدم [illegible] المقر
منتهى ذلك في اوله الاقرار لقلته وعدم الالتفات اليه فاذا تذكره فلا بد من ان يتمكن من استدراكه لئلا
يضيع حقه فيجوز الاستثناء في الاقل واما المساوي والاكثر فلبعدهما عن النسيان لكثرة الالتفات اليهما
لم يصح الاستثناء فيهما لوجود مقتضى المنع وعدم ذلك المانع في الاقل والجواب انا لا نسلم ان الاستثناء انكار
بعد اقرار كما ذكرتم لانا نتحقق ان الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فيكون بمنزلة الجملة الواحدة المشتملة
على حكم واحد سلمنا انه خلاف الاصل لكن الدليل دل على وجوب اتباعه فيتبع وان كان خلاف الاصل
الثاني ان القائل اذا قال له علي عشرة الا تسعة وثلث ونصف عد كلامه مستهجنا ركيكا في عرف
اللغة وليس ذلك الا لاستثناء الاكثر فيكون غير صحيح والجواب ان استهجانه لا يدل على عدم الصحة فان
الاستهجان فيه كالاستهجان في قول القائل له علي واحد وواحد الى العشرة مع انه صحيح بالاتفاق وانما سبب الاستهجان
فيه اشتماله على التطويل بلا طائل لامكان اداءه بعبارة اخصر من تلك العبارة كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان وجه
الاستهجان فيه اشتماله على استثناء كسر فيقبح استثناؤها كما تقدم فلا يلزم الاستهجان في نحو
قيل المراد بعشرة في قوله علي عشرة الا تسعة معناها قيل سبعة ولا قرينة [illegible] احتملها في
تقرير الدلالة في الاستثناء حيث انه يحتمل التناقض فان قولك له علي عشرة الا ثلثة متضمن لاثبات الثلثة

فيضمن العشرة وفيها صريحا ولا شك فانها لا يصدقان معا والتناقض لا يجوز في الكلام فضلا عن كلام الله تعالى
قيل ان المراد بالعشرة في هذا الكلام حقيقة اعني المجموع الاحاد المتماثلة السبعة والثلثة ثم اخرج الثلثة
بحرف الاستثناء وبعد الاخراج اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا الاسناد الى السبعة
فقط وليس فيه حكمان بل حكم واحد اثباتي ولا نفي فلا تناقض لانه انما يكون بالنفي والاثبات وهذا
مختار العلامة واكثر المتاخرين من الاصوليين كالحاجبي ومنهم وقيل المراد بالعشرة سبعة وحرف الاستثناء
قرينة دالة على ان المراد بعشرة معناها المجازي اعني السبعة اطلاق الكل على الجزء وهذا مذهب الاكثر وعليه
صاحب المفتاح حيث قال استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز والا قرينة المجاز فهو كالتخصيص السعد
وقيل ان مجموع قولنا عشرة الا ثلثة معنى السبعة على ان يكون للسبعة اسمان مفرد وهو سبعة ومركب
وهو عشرة الا ثلثة والحاصل انه ارادة العشرة معناها في الاسناد اليها بتمامها يوجب التناقض كما
هو ظاهر فلا بد القول بعدم ارادة العشرة او بعدم الاسناد اليها على الاول فاما ان يراد منها السبعة على
ان يكون الا قرينة على ذلك وهو مذهب الاكثر ام لم يرد منها سبعة مع كون السبعة مرادة وهو مذهب القاضي
على الثاني وهو ان يراد بالعشرة معناها من غير اسناد وانما الاسناد الى الباقي بعد اخراج الثلثة وهو المختار عند
المتاخرين ولم يعرف احتمال المهم سوى هذه الثلثة وكانه يتوقف ذلك وحيث ان دفع التناقض انما يحصل باحد الوجوه
الثلثة وكان تعيين احدها انما يكون بابطال القولين الاخرين لاجرم استدل كل واحد من اصحاب الاقوال
على ابطال القولين الاخرين ليتم ما ذهب اليه فاستدل اصحاب القول الاول على بطلان الثاني بوجهين الاول انه لو اريد
العشرة سبعة للزم ان يراد بالجارية في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها نصفها وذلك باطل لاستلزامه كون الاستثناء
مستغرقا او التسلسل وذلك لان المراد من الجارية على ذلك التقدير اما نصفها فيكون ذلك استثناء النصف من
النصف وهو استغراق المتقدم بطلانه واما ما بقي بعد اخراج النصف فيكون نصفها استثناء النصف فيكون النصف المخرج
منه الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه
الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع واذا كان المراد بالربع الثمن فيكون الا نصفها استثناء الثمن

المستثنى منه نصف الثمن وهكذا الى ما لا نهاية وهو التسلسل الثاني انا نعلم قطعا ان الضمير في قولهم اشتريت
الجارية الا نصفها راجع الى الجارية بكمالها وان المراد نصف كلها وهو ينافي ان المراد من الجارية التي
هي مرجع الضمير كلها الا نصفها كما يدعون واستدلوا على ابطال القول الثالث بوجهين الاول ان
كون المجموع اعني عشرة الا ثلثة اسما للسبعة غير مستقيم لانه خارج عن قانون اللغة فان المعهود في
لغة العرب ان الاسم اذا كان مركبا من ثلثة الفاظ لا بد وان يكون الجزء الاول منه غير معرب بحسب
العوامل بل محكيا على اعرابه الاصلي كما في تأبط شرا او برق نحره او يكون مضافا كما في عبد الله واما
اذا كان معربا غير مضاف كما في عشرة الا ثلثة حيث ان العشرة معربة بحسب العوامل فغير موجود في لغتهم
كما هو مجزوم به لمن تتبع كلامهم وسيأتي تحقيق الكلام في ذلك انشاء الله الثاني ان الضمير في قولهم اشتريت
الجارية الا نصفها عائد الى الجارية ولو كان المجموع اسما للسبعة كما ذعم لزم ان يعود الضمير على ما هو جزء
الى جزء الاسم وهو باطل قطعا لان ما يعود اليه الضمير يجب ان يكون اسما لان الكناية هي بالضمير من جزء
الاسم وجزء الاسم ليس باسم لانه ليس دالا على معنى وكل اسم فهو دال على معنى فيبطل ما زعم من كون المجموع
اسما للسبعة وقد يقال ان صاحب هذا المذهب يمنع كون الضمير راجعا الى الجارية لانه لما كان المجموع
اسما واحدا فليس فيه ضمير ولا مرجع ضمير وانما هو صورة الضمير اذ هو بمنزلة احد حروف زيد الذي لا
دلالة فيه على شيء فلا يلزم هذا المحذور وقد نص عليه العلامة الشيرازي في شرح مختصر الحاجبي ان الضمير اذا كان
جزء الاسم يرجع ضميره الى جزء اخر من ذلك الاسم كما في تأبط شرا اذا سمي به شخص فان الضمير فيه راجع
الى جزء ولا قصور في ذلك انما الممتنع عود الضمير الذي ليس بجزء الى الجزء وقصد بهذا نصرة هذا المذهب
وهو فاسد فانما هو جزء من الاسم ليس بضمير وانما هو في صورة الضمير فيمتنع رجوعه الى شيء معلوم اذا ابطل
القول الثالث والرابع في نفي الدلالة يحتاج الى ابطال تعين القول الاول في تقرير الدلالة ودفع
التناقض في الاستثناء واحتج صاحب القول الثاني على بطلان الاول انه لو كان المراد العشرة بكمالها ثم
كذب ثلاثة ثم ثلث فيهما الف سنة الا خمسين عاما لما لزم فيكون الالف بتمامه مرادة ويلزم

اثبات لمثبت الخمسين ونفيه وذلك تناقض فيلزم كذبه مع انه صادق قطعا فتعين ان يكون المراد من الالف
ما بقي بعد اخراج الخمسين والاستثناء قرينة على ذلك وهو المط الثاني انه من قال له علي عشرة الا ثلثة فاما ان
يراد من العشرة كمالها او السبعة لا سبيل الى الاول لانه لا مناص من ارادة احدهما قطعا لكن الاول باطل لانا
نعلم ان ما اقر الا بسبعة وان الحاكم لا يلزمه الا بها وهو ظ فان المراد بالعشرة سبعة والا قرينة عليه
والمجاز هو المط واما صاحب القول الحق الثالث اعني القائل بان المركب اسم للسبعة فقد استدل
عليه بانه اذا بطل القول الاول بدليل الثاني والقول الثاني بدليل الاول تعين ان يكون
المجموع اسما للسبعة وهو المراد واجاب اصحاب القول الاول عن دليل الثاني اما عن الدليل الاول
للثاني فبمنع الملازمة والسند انا اطلق الاخراج سابق على الاسناد على ان يكون اخراج بعض مسميات
الالف اولا ثم اسند الى الباقي فلا يلزم التناقض لانه ليس هناك الا اسناد واحد الى ما بقي بعد
اخراج الخمسين واما عن الدليل الثاني فبان يكون المراد من العشرة كمالها ثم كونها اقرارا بسبعة
لان الاقرار بسبعة انما يحكم به لاعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد اخراج الثلثة لا ان المراد
بالعشرة السبعة ومنه يعلم حال دليل الثالث وفي هذا الجواب نظر فانه يقتضي عدم لزوم شيء على من
قال ليس علي شيء الا خمسة فانه يقتضي اخراج الخمسة اولا ثم الاسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد
منها الا نفي ما سواه واما ثبوت الخمسة له فلم يثبت فلا يلزم اخراجها ثم
وجه حكمي كما هو مقتضى هذا المذهب والحاصل انه لا ينطبق
على ما هو المقرر من ان الاستثناء من النفي اثبات لان هذا القائل يقول ليس

افادة كلمة التوحيد للتوحيد لثبوت الحكم [illegible] للنفي والاثبات

هناك الا حكم وبعضها الثابت بعد الاخراج بل ولا ينطبق على ما هو المقرر من ان الاستثناء من
الاثبات نفي فان القائل له علي عشرة الا ثلثة على هذا لم يسند الا الى الباقي بعد اخراج الثلثة
من غير تعرض لنفي الثلثة بوجه ينطبق على مذهب الحنفية القائلة بان الاستثناء من النفي لا يدل
على الاثبات بل هو مسكوت عنه فلا معنى للقول به ممن انكر مذهبهم كالعلامة من اصحابنا والحاجبي من العامة

والتحقيق ان عشرة اذا اخرجت منها ثلثة مجاز في السبعة فان العشرة ليست سبعة حقيقة بوجه من الوجوه
كما هو ظ ولم ينقل ان كان قولنا عشرة الا ثلثة معناه عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان
مجازا في السبعة وهو القول الثاني وان كان معناه الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم
منه عند الاطلاق الا ذلك كان المجموع اسما للسبعة لا على معنى انه وضع له بوضع واحد بل على معنى انه
من لوازمه المركبة كما يعبر عن الشيء بلازمه فلا فرق للسبعة هنا واحد واثنان واربعة وهو المذهب الثالث
واما ما ابطل به القول منه فمدفوع بان الاستغراق الا والشرط انما يلزمان لو اريد من الجارية وحدها نصفها
ولما اذا اريد من المجموع الجارية الا نصفها كان فلا يلزم شيء وكذا القطع بارادة نصف كلها فانه لا ينافي ذلك
وكذا ما ابطل به القول الثالث فان قائله لا يقول بان المجموع اسم واحد وضع بوضع واحد للسبعة بل يقول
ان التعبير عن السبعة قد يكون بهذه الالفاظ فان الشيء قد يعبر عنه بلازمه المركب ومنه يعلم جواب عن القسم الاخير
الاسم كما لا يخفى فاذا عرفت ذلك فالحق ان الاستثناء يرجع الى المذهب الاول لكن على الثاني يكون الاستثناء تخصيصا
حيث انه اخراج من العام بعض متناولاته كما عرفت وعلى الثالث لا تخصيص كما هو الظ واما المذهب الاول فالتخصيص
فيه باعتبار الحكم والاسناد واما باعتبار اللفظ فلا حيث انه لم يرد به الا معناه الشامل لجميع مسمياته فان قلت
لا تخصيص فيه باعتبار الاسناد لان الجزء مسكوت قلنا ان الاسناد على اثباته ومن ما عداه وهو التخصيص باعتبار
ولان الكلام على ما هو الحق من كون الاستثناء من الاثبات نفيا وبالعكس فلا يكون الجزء مسكوتا عنه كذا قيل وفيه نظر

فصل الاستثناء بعد الجمل بالواو

اختلفوا في ان الاستثناء الواقع بعد الجمل
المتعددة المتعاطفة بالواو هل يرجع الى الاخير فقط او الى الجميع بعد الاتفاق على جواز الرجوع الى كلها
وفي الحقيقة الخلاف انما هو في ظهوره بيان الكلام فالشيخ من اصحابنا والشافعية على انه ظ في الرجوع الى الجميع
الى ان يدل الدليل الخارج على الاختصاص بالاخيرة فيها ذاليه وقال بعض اصحابنا على انه ظ في الرجوع
الى الجملة الاخيرة وعليه الحنفية وذهب السيد المرتضى الى الاشتراك بينهما بين الامرين من غير ظهور في احدهما

فيتوقف حتى نعلم من الدليل ايهما المراد كما هو حال المشتركات في المفردات وقول الغزالي بالوقف بمعنى
انا لا ندري ما اريد في اللغة وهذان المذهبان يوافقان الحنفية في الرجوع الى الاخيرة الا ان ماخذ ذلك
مختلف فالحنفية لا يثبت حكم الاستثناء في غيرها لظهورها وانها ما دون احتمال الاستثناء في الاخراج من الجميع
مجاز عندهم والحقيقة استعماله في الاخراج من الاخيرة فقط وعلى قول السيد استعماله في الجميع حقيقة ايضا
وعلى قول الغزالي محتمل لكل من الامرين فان قيل لا معنى لجعل الخلاف في الظهور مع وجود هذين القولين
قلنا الخلاف في الظهور انما هو بين الشافعية وبين الباقين وقد يجاب ايضا بان المراد بالخلاف في الظهور
نفيا واثباتا ولا نحو بمولد الجمع هنا وقد اشار الحاجبي تفصيلا وحواله ان ظهر انقطاع ما قبلها بامارة
نحو … للاضرة والظاهر اتصالها بما قبلها فللجميع وان خفي الحال وجب التوقيف وقد صححه … الاتصال
يكون الجميع كالواحدة فيرجع الاستثناء الى الجميع ومع الانفصال يكون كالاجانب فيرجع الى الاخيرة ومع الجهل
… فيتوقف فهذا في الحقيقة راجع الى مذهب الغزالي فانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة
واما اذا ظهرت القرينة على احدهما فلا وقف وهذا معنى قد ذاليه … الحاجبي ثم ان هنا مذهبا اخر ينسب
الى ابي الحسين البصري وقد استحسنه … وقال فخر المحققين وحواله ان تبين استقلال الجملة الثانية
عن الجملة الاولى بالاضراب فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب عن الاولى تحصيل بان يختلفا نوعا في
الخبرية والانشائية او الا مع اسمها او سماها حكما وان اتحد النوع او يختلف ما جمعهما مع عدم كون الاسم في الثانية ضمير
الاسم في الاولى فالاول نحو اكرم بني تميم وبنو تميم العلماء الا زيدا والثاني نحو اكرم بني تميم واطعم واستعمل … الا زيدا
والثالث نحو اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الا الطوال وعدم ظهور الاضراب تحصيل بان يكون احدهم حكم الاولى في الثانية
او اسم الاولى في الثانية فالاول نحو اكرم ربيعة واضرب ربيعة الا الطوال والثاني نحو اكرم ربيعة واخلع عليهم الا زيدا
وعلى هذا ينبغي الاضراب الثانية عن الاولى كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة لان الجملة الاولى ما كانت مستقلة
بنفسها لا تعلق لها بالاخرى فالظاهر ان الاستثناء مختص بالاخرى لانا يكفينا الغرض قد تم من الاولى فلا يعود

اليها الاستثناء

اليها الاستثناء لتمام الغرض منها بخلاف ما اذا لم يظهر الاضراب فانه لم يتم الغرض من الاولى فيكون الاستثناء
للجميع اذا عرفت هذا فاعلم ان الاقوال كلها مشتركة في رجوع الاستثناء الى الاخيرة لكونها متيقنة الحصول
على كل تقدير غاية الامر انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع فالنزاع في الحقيقة انما هو في
رجوع التخصيص الى ما سواها لا فيها نفسها فهذا النزاع في الحقيقة انما هو في رجوع التخصيص لا بخصوص المتعقب
جملا بل يجري في المخصص مطلقا اذا تعقب متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد وانما خص الكلام
بذلك في الاستثناء جريا على عادتهم حيث كان من مواضعه اكثر الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم
يلحقون فيما في المخصصات الى ان الحال فيها كالحال في الاستثناء ونحو ذلك … بوجه اخر يذكر فيما بعد
ان شاء الله ولنرجع الكلام في الاحتجاج فنقول احتج الشافعية على الرجوع الى الجميع بوجهين الاول ان الجمل المتعاطفة
بمنزلة الجملة الواحدة اذ العطف يصير المتعدد كالمفرد فانه لا فرق بين ان يقول رايت بكر بن عمرو وبكر بن خالد
وبين ان يقول رايت البكرين … فكما ان الاستثناء في الجملة الواحدة يرجع اليها بتمامها فكذا ما هو بالعطف
بمنزلة الجملة الواحدة فيكون الاستثناء راجعا الى الجميع الثاني ان الاستثناء لو كرر في كل جملة فقيل الا …
كما لو قيل اكرم العلماء الا زيدا واضرب الشعراء الا زيدا واكس الفقراء الا زيدا لكان ذلك مستهجنا مردودا
في عرف اللغة مخالفا للطريقة المرضية من الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا ولو كان الاستثناء بعد
الجمل لا يعود الى الجميع الا بعد التكرار بعد كل جملة لما كان مثل ذلك مستهجنا لتعينه طريقا لاداء المقصود
حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة وكان … في التعبير عن المراد والجواب عن الاول بمنع كون
الجمل المتعاطفة بمنزلة الواحد وكون العطف يصير المتعدد واحدا ليس مطردا انما هو في المفردات واما في
الجمل فلا للقطع بان ضرب زيد وعمرو قائم وشرب بكر ليث كالمفرد على ان كونهما بمنزلة المفرد لا يوجب اجراء
حكم المفرد عليها للفرق البين بين المفرد وما هو بمنزلته وعن الثاني بانه كما يراد العود الى الجميع كذلك قد
يراد العود الى الاخيرة فقط فلا بد هنا من قرينة على احدهما دفعا للالتباس وقد الاستهجان هنالك

انما كان لتسبب اختيار ما هو تطويل بلا طائل مع امكان اداء المقصد بعبارة اخصر وهو ان تقول بعد
الجمل الا كذا في الجميع فله مندوحة من التطويل بنصب القرينة كما لا يخفى وقد يستدل الشافعية بان الشرط اذا تعقب
الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع كلا منهما مخصص متصل غير مستقل بنفسه وبان الاستثناء بالمشية
اذا تعقب جملا عاد الى الجميع اتفاقا فان من ق لا اضرب ولا اكلم فلانا الا ان يشاء الله كان عايدا الى
الجميع فكذا الاستثناء بغير المشية والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء مستقل ويدفع الاول بمنع الملازمة
والجامع لا يفيد ذلك فان الاشتراك في بعض الجميع فان قيل هما احيته كان في العلة قلنا لا نم ما لحمد ان العلة
عدم الاستقلال وبعد التسليم فمنع ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كالاستثناء ويدفع الثاني بالمنع وابداء
الفرق فان الاستثناء بالمشية انما عاد الى الجميع لانعقاد الاجماع عليه ولولاه لكان القول باجاله ممكنا وح
فلا يلزم مثله فيما انتفى ذلك فيه واستدل الحنفية على رجوع الاستثناء الى الاخير فقط بوجهين الاول انه
لو رجع الى الجميع لرجع في اية القذف اعني قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك الى الجميع فوجب
سقوط الجلد بالتوبة وهو باطل بالاتفاق وقد قيل ليس البعض وبعض الشافعية يسقط الجلد بالتوبة قلنا مع
منا ذلك لم يلتفت اليه الثاني ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت على الجملة الاولى لان الجملة الاولى كلام مستقل
بنفسها فالظاهر ان الانتقال الى ما بعدها انما كان بعد تمام غرض المتكلم كما ان السكوت يدل على كمال
اشتمال الغرض منه من هذا الكلام وظ انه مع السكوت لا يرجع الاستثناء الى الاول بل يكون السكوت حائلا
بينه وبين لواحقه فكذا مع التكلم الثانية التي هي بمنزلته والجواب اما عن الاول فلان ظهوره في العود
الى الجميع لا يوجب العود اليه في جميع الاحوال فان الظ قد يخالف لدليل وهنا كذلك فان الجلد لما كان حق
الادمي وهو لا يسقط بالتوبة وانما يسقط باداء المستحق وجب لذلك قصر الاستثناء على ما بعده وكان خارجا
عن محل النزاع على ان هذه الاية لنا فانه لما كان الاستثناء فيها راجعا الى الجميع وهو في الجلد لما كان

واجبا الى ما عدا الجلد من رد الشهادة والتفسيق ولو كان مختصا بالاخيرة كانت توبته لما كان راجعا
الى ما عداها وفيه نظر فان الحنفية لا يقبلون شهادة مثله بعد التوبة ايضا ثم واما عن الثاني
فنمنع كون الجملة الثانية بمنزلة السكوت عن الاولى كيف والعطف يصير الجمل بمنزلة الجملة فلا سكوت
ودعوى ان الاشتغال عن الاولى انما هو استيفاء لغرضه منها مصادرة على المط كما لا يخفى وقد استدل
الحنفية بان الاستثناء لما كان خلاف الاصل لانه انكار بعد اقرار كان مقتضى الدليل عدم رجوعه الى
شيء لكنه ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة وهي صون الكلام عن محذور المهذرية وكون الاستثناء لغوا
فيها وعدم القائل برجوعه الى غيرها فقط فبقي ما عداها على الاصل لان الضرورة تتقدر بقدر الحاجة و
الجواب ان اراد بكون الاستثناء خلاف الاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام مع ان الاصل الحقيقة ثم
لكن تعليله بكونه انكارا بعد اقرار غير صحيح كيف والاقرار لم يتعلق الا بالباقي بعد اخراج المستثنى وقوله ترك
ترك العمل به في الاخيرة الخ غير مستقيم فان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة سائغ
في جائز ولا يتوقف على دفع محذور المهذرية بل لو كان دفع المهذرية سببا للخروج عن الاصل وان اخر
الاستثناء في العرف عرفا وهو باطل لما تقدم وان اراد بكونه خلاف الاصل ان الظ من المتكلم باللفظ العام ارادة
العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل فلا نم ذلك للاتفاق على ان المتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي
وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظ اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور
اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه تبدلا وتغيرا لما ثبت ووجب رده وينتهي ذلك الى كذا
ولا يجدي في ذلك دفع محذور المهذرية كما بيناه ومن هنا يعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وتوقف السامع الاتصال انما هو
في نفس الوضع على ان فيه العدول عن الظ ان ياتي بدليل حال تتامله بالكلام حيث شاء منه فما لم يتم
الفراغ منه لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء احتمال الاتصال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بالاخيرة فقط كما قد يتعلق بالجميع
مع الاختصار واللفظ صالح لكل من الامرين من حيث الوضع لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة

متحققا اللزوم على كلا التقديرين وفي متمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل حتى يعلم التناول منه وليس هذا من القول باختصاصه بالاخيرة في شيء وان اوهمه استدل المرتضى على الاشتراك بوجهين الاول ان من قال اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا حسن منه ان يستفهم المخاطب الاستفهام بانه هل اراد الاستثناء الواحد من الجملتين او من الجملة الاخيرة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ للمعنيين والثاني انا نجد الاستثناء في القرآن تارة عائدا الى الاخيرة كما في قوله جل شانه ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة وتارة عائدا الى الجميع كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فكان مستعملا فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة فكان مشتركا بينهما فلا يجوز القطع على احدهما الا بدلالة منفصلة وقرينة تعين احدهما والجواب عن الاول بالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك فالمقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه حقيقة موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه او نحو ذلك من الوجوه التي معها الاستفهام وعن الثاني بانه على تقدير تسليمه دال على كونه حقيقة فيهما ولا يلزم منه الاشتراك فان ههنا قسما آخر وهو ان يكون اللفظ موضوعا بوضع عقلي في كل واحد من نوعيه حقيقة كما في الالفاظ الموضوعة بالوضع العام من الضمائر وما اشبهها او اوضاع متعددة كما هو مقتضى الاشتراك ويحكى انه قيل للسيد بانه من قال اكرم غلماني وخلعت على جيراني يوم الجمعة احتمل ان يكون المتعلق بالظرف جميع الافعال واحتمل ان يكون الاخير واذا ثبت ذلك في الظرف ثبت مثله في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة ياتي بعد تمام الكلام ولو قيل ان الواجب في ذلك القطع على ان العامل هو جميع المتقدمة الا ان يدل دليل دليل على خلاف ذلك لقلنا هذا ما ارتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حكم فيه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يتعقبه الظرف هو العامل دون ما تقدم وانه يعلم ان لكل عامل مرتبة منفصلة والجواب منع احتمال ان يكون المتعلق بالظرف كل منهما بل هو عند القائل المجموع وعند الحنفية الاخيرة سلمنا لكن

كون

كون الظرف مشتركا بين الجميع والاخيرة لا يوجب كون الاستثناء كذلك والاشتراك فيما في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي في جميع سلمنا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك بل هو اعم منه والذي يقتضيه النظر الصحيح في المسألة ان اللفظ يحتمل الكل الجميع والاخيرة ولا تعين لخصوص احدهما الا بدليل خارج يدل عليه وليس ذلك لعدم العلم بحقيقته كما هو مختار من وقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما اختاره من يرى بالاشتراك بل لان اللفظ موضوع بالوضع العام لخصوصيات الاخراج بنفسي تخصيص باخراج معين كما في الحروف في لفظ هذا الموضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار الوضع العام وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء اي الاخراج من الاخيرة فقط او الاخراج من المجموع كان استعمالا فيه كل حقيقة واضح في نظم المواد الى العربية وليس للاشتراك من الاثنتين شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك وان كان الحكم المشترك باعتبار الاشياء الى العرفية ومن هنا ظهر بطلان القول بالاشتراك فانه لا تعدد في وضع المفردات هنا واشتباه المشترك الى تعدد الوضع ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة باوضاع متعددة لكل من الامرين فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام

فصل

الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اكثر الاصوليين على ان الاستثنا من الاثبات نفي والاستثناء من النفي اثبات وخالف في ذلك ابو حنيفة واصحابه فقالوا ان الاستثناء لا يكون نفيا وكذا الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا له فان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة هي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء كون المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفي او اثبات والحاصل ان المستثنى عندهم مخالف للمستثنى منه لا بمعنى ان الحكم فيه مخالف للحكم الثابت للمستثنى منه في الصدق بل بمعنى انه لم يتعرض فيه لحكم اصلا لكنهم يفرقون بين النفي والاثبات فيقولون ان الاستثناء من الاثبات مستلزم للنفي للحكم بالبراءة الاصلية مثلا اذا قيل له على عشرة الا ثلثة كان معناه ان الثلثة غير محكوم عليها باللزوم لا انه محكوم بعدم الزيادة لكن عدم اللزوم فيها ثابت على ان الاصل عدم اللزوم لا لان اللفظ دل على الحكم بالنفي واما الاستثناء من النفي فليس فيه ما يدل على ثبوت الحكم فلا يلزم اثباته هذا وليعلم ان الخلاف مع الحنفية انما هو في التشبيه نقلوا ان تحصيل البعض للخلاف منهم في القسم الثاني اعني في ان الاستثناء من النفي اثبات ام لا دون الاول كما هو صريح عبارة المحصول

وفيه من كتب الاصول بناء على ان الحنفية موافقون فى ان المستثنى من الاثبات منفى كما عليه الجمهور وان اختلف
ماخذهم فان الحنفية كما تقدم انه منفى بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة اللفظ على النفى والقوم يحكمون بانه
منفى بدلالة على دلالة الاستثناء من النفى اثباتا له على ذلك وضعا لنا على ذلك النقل عن اهل اللغة انه
كذلك وهو المعتمد فى اثبات مدلولات اللفظ فيكون كذلك ولنا ايضا انه لو لم يكن الاستثناء من النفى اثباتا لم يكن
قول القائل لا اله الا الله ما يتم به التوحيد والثانى باطل اما الملازمة فلان التوحيد انما يتم بنفى الالهية
عما سواه واثباتها له ثم فسكوت عنه واما الثانية فبالاتفاق على كونها يتم به التوحيد وعلى حكمهم بالاسلام
المتكلم بها وان كان فى السابق دهريا مشركا وقد اجابت الحنفية عن الاول بان كلام اهل اللغة فى ان الاستثناء
من الاثبات نفى مجاز والمراد انه لم يحكم من المستثنى بالحكم الواقع فى الصدر فعبر عن عدم الحكم بالثبوت
بالحكم بالنفى وكذلك العكس مجازا ايضا فعبر عن عدم الحكم بالنفى بالحكم بالثبوت فهو من باب اطلاق اللازم
على الملزوم فان قيل اجماع اهل اللغة لا يحتمل التاويل قلنا ان اريد انه اهل اللغة اجمعوا على هذا الكلام فلا
خفاء فى قبوله للتاويل وان اريد انهم اتفقوا على ثبوت معناه الحقيقى فم والحق ان ذلك تكلف بعيد
لا يلتفت اليه واجابوا عن الثانى بان كلمة التوحيد ليست مما يدل عليه بحسب اصل الوضع وانما دلالته عليه
بحسب العرف وحصول الايمان من المتلفظ والقائل بها هم بنفى الصانع بهذه الكلمة انما هو بحسب عرف الشرع
وفيه نظر اما اولا فلانها اذا كانت بحسب الشرع تدل على التوحيد كانت فى اللغة ايضا كذلك لان الاصل
عدم النقل واما ثانيا فانا نقطع ان من انكر الشرع ولم يكن عالما بعرفه اذا تكلم بها فهم منه هذا المعنى منها وان
كان ذلك مكابرة ولقد احسن بعضهم ردا على الحنفية فيما اجابوا به ان ذلك مما وقعت به فان
الشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وامرهم بها لاثبات التوحيد ولو كان هذا اللفظ بنفسه مما لا يفيد
التوحيد لكان اهم المهمات تعليم اللفظ الذى يفيد لانه المقصود الاعظم استدلت الحنفية بقوله ع لا صلوة
الا بطهور ولا نكاح الا بولى ونحوه قالوا لو كان الاستثناء من النفى اثباتا للزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور
وهو باطل فان الشرايط الاخر اذا لم يكن ثابتة لم يثبت الصلوة وان حصل الطهور والجواب ان المستثنى

فى مثل هذا الكلام ليس هو الطهور فانه ليس من جنس الصلوة وايضا لا صلوة الا بطهور لم يتم ذلك مما وانما
قلنا بطهور ولا بد من تقدير امر هو المستثنى منه حقيقة هو الظرف متعلقه والتقدير وجهان احدهما ان يكون
الظرف ظرفا مستقرا صفة للمستثنى المقدر اى لا صلوة الا بطهور فيكون الكلام لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور
الثانى ان يكون الظرف لغوا صلة للمستثنى المقدر اى لا صلوة مقترنة بطهور فيكون الكلام فى قوة لا صلوة
الا تثبت بوجه من الوجوه الا بان تقترن بطهور فان اختير الاول كان معنى الاثبات فيه ان كل صلوة حاصلة بطهور
لا فساد فيه وان اختير الثانى كان المعنى ان الاقتران بالطهور معتبر فى ثبوت الصلوة اذ المعنى العدد
انه لا وجه يعتبر فى ثبوت الصلوة فلا معنى للاثبات فى المستثنى سوى انه معتبر فى ثبوتها وهو الحق حتى فان قيل
ان الاشكال بالنوع الاعم الذى يقتضيه الاستثناء المفرغ وارد فانه يفيد ان الوجه المعتبر فى الصلوة سوى الطهور
وهو فاسد لانه يلزم نفى جميع الوجوه المعتبرة وكذا نحو ما قام الا زيدا وما زيد الا قائم ونحو ذلك قلنا لنا فى الجواب
وجهان الاول ان المقصود المبالغة التى تحقق اشتراط الطهور وكان شرطها حتى كان الصلوة اذا اجتمعت مع بقية
الطهور وفاتها تصح به وهذا مبالغة الثانى ان الطهور لما كان آكد الصفات واهمها فكان ما عداه بالنسبة اليه
غير معتبر وقد استدلت الحنفية بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ قالوا على ما قلتم فيكون ذلك فى قوة
ما كان لمؤمن ان يقتله مؤمنا عمدا وذلك حق وعلى تقدير كون الاستثناء من النفى اثباتا يكون المعنى انه يجوز له قتل
المؤمن خطأ لان الاستثناء من الحرمة اباحة وكيف اذن الشرع بالقتل خطأ مع ان حصة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك
التحرى فيه ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مأذونا مرخصا لما وجب الكفارة وهذا الدليل مما تفرد به صاحب
التنقيح والجواب اما اولا فيمنع كون الاستثناء متصلا والكلام فيه لكنا واما ثانيا فيمنع كون هذا الاستثناء من الحرمة
داخلة انما دفع الجميع فيه ولا اذن فاين الجدد وثالثا بمنع عدم جواز الاذن من الشرع فى هذه الصورة فان معنى الاية
ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ بان يحصل له ظن بانه حربى بسبب اختلاطه بهم نظن المؤمن انه منهم فلا جرم
ذلك قولكم ولو كان مأذونا فيه لما وجبت الكفارة قلنا وجوب الكفارة الحرمة لا للذنب واما رابعا فبانا نقول
ليس ما كان ما جاز لا يجعلونه بل معناه ما ثبت وما وقع اى لم يقع من المؤمن قتل المؤمن الا خطأ على ان يكون

الكلام اخبار عن حال المومن له انشاء كاذبهم وضابط الاجوبة والتخصيص بالشرط كالاستثناء في كثير من
والصفة والغاية من وجوده وجود الشي ولا يلزم من وجود البـ المشروط لان عدم المسبب لعدمه فقط بالعدم الاحكام اه من
والعدم تقدم البـ ثم ان الشرط منه عقلي كالحيوة للعلم ومنه عرفي ومنه شرعي كالطهارة للصلوة ومنه لغوي
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان المخصصات المتصلة الشرط و
انه هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء ثم ان الشرط اللغوي قد غلب استعماله في السبب فان المراد في المثال ان هو ما لا يوجد الشي بدونه ولا
الدخول سبب الطلاق بحيث يستلزم وجوده وجود كونه عدمه مستلزما العدم من غير سببية كما هو حال الشرط يلزمه ح
ولذا يقال في الشرط سببه ما ان سبب مطلقا فانه مستتبع الوجود اعني الشرط الذي يتوقف عليه امر آخر يتوقف
عليه سواء بحيث متى وجد وجد المشروط كقولك ان كانت الشمس طالعة فالبيت مضي فانه يفهم منه انه
لا يتوقف اضاءة البيت الا على طلوع الشمس هذا والشرط اللغوي متحد ومتعدد على البدل بحيث يكون كل واحد
شرطا على البدل يحصل الجزاء ايهما كان او على الجميع بحيث يتوقف الجزاء على حصول المجموع فهذه ثلثة اقسام وكذلك الجزاء
الجزاء قد يتحد وقد يتعدد على الجميع بحيث يلزم حصول الشرط حصول المجموع او على البدل بحيث يحصل احدهما والاقسام
تسعة فليك بالا باستخراجها من المخصصات الصفة نحو اكرم بني تميم العلماء فقد خص العام اعني بني
تميم على بعض افراده ومنها الغاية نحو اكرم العلماء الى ان يجهلوا وهذه الاقسام الثلثة كالاستثناء في كثير من
احكامه كوجوب الاتصال وتعاقبه الجمل كونه راجعا الى الجميع او الى الاخيرة الا ان ابا حنيفة يرجع الشرط
المتعقب للجمل الى الجميع وافق الشافعي في ذلك فهو يفرق بين الاستثناء والشرط والصفة والغاية فقد خص ابو حنيفة
بجميعها بالاخيرة كالاستثناء على ما عرفت كما بالعقد شايع ووجه المانع واهية الجواب المخصص
المنفصل ثلثة الاول العقل والتخصيص به شايع كثير وقد يكون بالضرورة كقوله الله خالق كل شي فالعقل يحكم بالضرورة بخروج الواجب تعالى ونفسه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا وقد يكون بالنظر الى كخروج
من لا يفهم الخطاب عن تكليفه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بناء على تكليف من لا يفهم الخطاب
لا يجوز العقل وقد خالف في العقل جماعة واستدلوا عليه بانه لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا عن الخطاب

وهو بط اما الاول فلان المخصص بيان فيمتنع تقديمه على المبين فلذا لا استحالة في تقدم ذات
الشي هو بيان وان اردتم انه مع وصف البيانية يمتنع تقديمه فلم ولا يضرنا فانا نقول ان وصف البيانية
للعقل متاخر عن الخطاب كما هو الظاهر قالوا ثانيا لو جاز التخصيص به جاز النسخ به اذ النسخ تخصيص والتالي
باطل اجماعا والجواب منع الملازمة وابداء الفرق فان النسخ اما بيان مدة الحكم او دفعه كما اختلف وكلاهما
محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل ضرورة او نظرا
الثاني من المخصصات المنفصلة الحس كقوله تعالى واوتيت من كل شي فانه عام في السماء والشمس
والقمر ولو علم حسا انه لم يات هذه الاشياء فان قيل من فيه للتبعيض فلا يدل على التخصيص بالحس لعدم
انها لم يات بعد كل شي كما هو معلوم بالحس ولم يذكر الاستاد المصنف هذا القول لسهولته وظهوره
والثالث التخصيص بالدليل السمعي وهو ظاهر وقد تقدم اكثر مباحثه فصل قيل الضمير
في مثل قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اه اختلفوا في العام الذي تعقبه ضمير يرجع الى بعض
ما يتناوله اللفظ العام كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام يشمل الرجعي والبائن والضمير التي تعقبه في قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن راجع الى الرجعيات فقط لا يمكن اللاتي بعولتهن احق بردهن دون
البوائن بالاجماع فهذا الضمير مخصص للعام الذي تقدمه بالرجعيات فقط فيجب التوقف على
الرجعيات فقط ام لا فذهب بعض العامة امام الحرمين والجويني واتباعهما الى التخصيص وذهب بعض
كالشيخ ومنه في احد قوليه الى عدم التخصيص وذهب اليه اكثر العامة وذهب بعض اصحابنا كالسيد
والمحقق ومنه في القول الاخر الى الوقف بمعنى انا لا ندري انه مخصص ام لا احتج ما يدل على ذلك
استدلوه وقال بانه لو لم يخصص العام لكان لفظ مخالفا للمرجع اليه لان المراد بما رجع اليه الضمير

الجمع وبالضمير البعض والمخالفة بين الضمير والجواب ان الضمير بمنزلة اعادة المظهر ثانيا ولا شك
ان المظهر اذا اعيد ثانيا واريد به الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولا المخالفة بينهما فكذا مع الاضمار
فان قلت ان المظهر اذا اعيد ثانيا واريد به الخصوص يلزم تخصيص الاول فانه لو قيل وبعولة المطلقات
احق بردهن على ان هذه هي المذكورة سابقا بنفسها لكون اللام الثاني للعهد فيلزم التخصيص قلنا
المراد انه اذا قيد اللفظ بخصه كالرجال وبعولة المطلقات الرجعيات فظاهر ان الاعادة في مثل هذا
لا يوجب التخصيص في الاول وقد يجاب عن الدليل ايضا بان الاستخدام شايع في كلامهم فيصح بالضمير
ان يراد الموجبات مع عموم الاول كما هو شان الاستخدام واستدل المانع من التخصيص بان العام والضمير
التي تعقبه لفظان لما مران في العموم وخروج احدهما عن الظاهر وصيرورته مجازا في البعض لا يستلزم
خروج الاخر عن ظاهره وصيرورته مجازا فان كلا منهما يلحقه حكم نفسه فلا يتعدى التخصيص من احدهما الى الاخر
والجواب انه ما ذكرتم في الظاهر اما فيما كان الثاني كناية عن الاول وضميرا له فلا والحاصل ان المعترض مستظهر
من الطرفين لعدم قوة ما يدل على احد الجانبين ولذا ذهب الامام الى الوقف واستدل بانه قد تعارض المجازان من غير مرجح
لاحدهما فيتوقف حتى يظهر ما يوجب الرجوع لاحدهما بيان ذلك ان ظاهر العموم المقدم كونه مستغرقا شاملا لجميع
الافراد فحمله على البعض مجاز خلاف الظاهر والضمير رجوعه الى ما تقدم فان الظاهر عدم المخالفة بين الضمير ومرجعه
والمراد فحمله على البعض مستلزم ارتكاب مجاز وليس احد المجازين اولى من الاخر فان رعاية اللفظ ليس باولى من رعاية الضمير
ولا العكس فقد تعارض المجازان ولا مرجح لاحدهما وما هذا شانه فالوقف فان قلت ارتكاب المجاز الثاني
اعني تخصيص الضمير ارجح لان التخصيص في الاول اعني العام يستلزم التخصيص في الضمير ايضا ففيه مخالفتان
للظاهر بخلاف الثاني اعني تخصيص الضمير فانه لا يوجب تخصيص العام ففيه مخالفة واحدة وارتكاب ما فيه مخالفة واحدة
اولى من ارتكاب ما فيه المخالفتان قلنا لا نسلم ان التخصيص في الاول يوجب التخصيص في الضمير فان من حق الضمير ان يعود

الى ما تقدم نفسه

ما تقدم نفسه او الى ما يدل عليه ولا شك ان العموم يدل على البعض فليكن الضمير عايدا اليه على طريقة
الاستخدام فانه باب شايع في الاستعمال كثير في اللغة او نقول ان الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا
خص الاول بالبعض لم يكن الضمير عاما لما يحتاج الى التخصيص   في المطلق والمقيد اه
المطلق ذكر المطلق بعد العام لان كلا منهما يتصف بالشمول وان كان في العام على جهة الجمع وفي المطلق على البدل وعرف
بانه ما دل على شايع في جنسه وهو الشيوع في الجنس كونه حصة محتملة لحصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم الكلي
مترددا بينها من غير تعيين فخرجت المعارف كلها لما فيها من التعيين الشخصي كزيد وهذا او الحقيقي كالرجل ونحو اسامة والعمي
كنفس ونحوه الموصول وكذا يخرج العمومات كلها لعدم الشيوع بالمعنى المذكور اما المعهود الذهني فداخل في المطلق
هو كالمطلق واما المقيد فهو بخلاف المطلق اي ما دل لا على معنى شايع في جنسه ويدخل فيه ما خرج من حد المطلق فان قلت خلاف المطلق
ما لا يدل اه قلت الكلام في الالفاظ الدالة فلو قيل المقيد ما لا يدل دخل المهمل هذا وهو ما اخرج من الشيوع بوجه ما كرقبة
مؤمنة فانه مقيد بالنسبة الى الرقبة الشاملة للمؤمنة والكافرة مطلق بالنسبة الى الرقبات المؤمنات لشيوعها فيها او بما
ذلك ان المطلق قد يوصف باوصاف متعددة كلما زيد في صفة زاد تقييده فكان الوصف مطلقا وبعده مقيد وهكذا
بالنسبة الى الكل وصف فهو مطلق منه حيث ومقيد من وجه اخر   فان اختلف حكمهما اه   جميع ما ذكرنا
من المتفق والمختلف يجري مثله في المطلق ويزيد المطلق عليه بمسئلة اراد المصنف ان يبينها وهي اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان يكون حكم
احدهما مغايرا لحكم الاخر او لا يكون فان اختلف حكمهما كما لو قيل اكرم تميميا عالما فلا يحمل المطلق على المقيد هنا سواء كانا مامورين
او منهيين او مختلفين اتحد موجبهما او اختلف بالاجماع لانه لا تعلق لاحدهما بالاخر الا في صورة يكون الامتثال بالمطلق موقوفا
على المقيد كما لو قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قيل لا تملك رقبة كافرة فان الامتثال بالعتق لما يتوقف على حصول الملك لانه
لا عتق الا في ملك وقد نفى الملك من الكافرة فهنا يحمل المطلق على المقيد بالاجماع وان كان العتق والملك حكمين مختلفين وهو
معنى قوله الا ان يتوقف والمراد من الحكم في هذا المقام المحكوم به كالكسوة والاطعام لا الحكم الشرعي وان لم يختلف حكم المطلق والمقيد
فالحال واقع بين ثلث صور الاولى ان يتحد موجبهما اي سببهما بان يكون سببهما واحدا وكانا مثبتين كما لو قالوا في الظهار

و به يسري بالاتمام

من ان ظاهرت فاعتق رقبة واخرى ان ظاهرت فاعتق رقبة فهنا يحمل المطلق على المقيد اي يحكم بان المراد من المطلق
هو المقيد فيكون المقيد بيانا للمطلق لانهما سواء اقترنا او تقدم احدهما وتاخر الاخر وقيل ان تاخر
المقيد عن المطلق كان ناسخا له بمعنى انه اريد الاطلاق اولا ثم رفع بخلاف ما لو تاخر المطلق عن المقيد فان المقيد
بيان له قطعا لنا على حمل المطلق على المقيد موجب للعمل بالمطلق من غير عكس لامكان تحققه في ضمن تحققه وفي ذلك
والعمل بالدليلين اولى من طرح احدهما فان قيل العمل بالمطلق هو الموجب للعمل بالدليلين لان معنى العمل به تجويز كل جميع
افراده ومنها المقيد فيحصل العمل به قلنا تجويز العمل بغيره اخرج ... بلغيره ولذا ايه يتعين برائة الذمة بالعمل بالمقيد لانه يخرج
عن العهدة ولنا على كونه بيانا لا نسخا ان تقييد المطلق يرجع الى نوع من التخصيص يسمى في الاصطلاح تقييدا وان كان حقيقة
تخصيصا وقد ورد ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا المقيد المتاخر بيان لا نسخ قالوا لو كان المقيد بيانا
للمطلق لكان المراد بالمطلق المقيد مجازا وهو باطل فان المجازية في يحم فرع الدلالة وهنا الدلالة منتفية فان المطلق لا يدل
على المقيد موجه والجواب انا ذكرتم جار في صورة تقدم المقيد فانه بيان عندكم ولا دلالة على المقيد وايضا تقييد الرقبة
بالسلامة مجاز ولا دلالة فيها على ذلك واجابوا عن الاول بمنع عدم الدلالة فان تقدم المقيد قرينة لاشتغال الذهن من المطلق
معد له عليه وعن الثاني بان الرقبة لا تتناول غير السليمة ديعد التنزل بتصرفها الى الكامل اولا ... اجابوا عن الادلة
يجب بمنع ليلهم فيمنع عدم الدلالة لان دلالة المطلق على المقيد منوطة بالسماع المقيد متاخرا او متقدما وتحقيقه ان فهم
المعنى المجازي من اللفظ انما هو بواسطة القرينة فاذا ورد المقيد كان قرينة على مجازية المطلق وينبغي حصول الدلالة
والفهم بعد لا قبله وبناء قولكم على وجوب حصوله لما قبل وفيه منع ثم واما الاول فالتسلسل هاهنا كالا في مسئلة العام بان لو
ورود المقيد ان كان قبل بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد نسخا لاستحالة تاخير البيان من وقت الحاجة وان كان
قبله فعلى الخلاف في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحو ذلك ولم في الكتاب هذا التفصيل كانهم اكتفوا منه بذكره
في العام الصورة الثانية ان يتحد سبب الحكمين حالكونهما منفيين كما اذا قال في الظهار مرة لا تعتق مكاتبا واخرى لا تعتق
مكاتبا كافرا فههنا يعمل بالمطلق والمقيد بالاجماع فيحكم بعدم جواز اعتاق المكاتب في الظهار مطلقا اي كافرا كان او مؤمنا

و نفجر ...

من غير حمل للمطلق على المقيد اذ لا وجه له الا ان يعلم من قصد ان المنهي عنه في المقيد عين المنهي عنه في المطلق فانه
يحكم بالتقييد اذ هما في واحد الصورة الثالثة ان يختلف سبب الحكم كما في اعتق رقبة في كفارة الظهار فتحرير
رقبة من قبل ان يتماسا وفي كفارة القتل خطاء فتحرير رقبة مسلمة ودية مسلمة الى اهله الاية وقد اختلف العلماء
في ذلك فاصحابنا اجمعوا على ان حمل المطلق على المقيد لا بد ليل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق ذلك واما مخالفونا الائمة
فقد اختلفوا في الحمل وعدمه على ثلثة اقوال احدها وهو قول ابي حنيفة واتباعه انه لا يجوز الحمل على المقيد مطلقا الثاني
يحمل على المقيد مطلقا وهو قول الشافعي على ما نقله بعض الشافعية الثالث التفصيل فان كان هناك قياس مقتضية مشتركة
بينهما اكتفى بها في الكفارات مثلا حمل المطلق على المقيد والا فلا وهذا مذهب محقق الشافعية ورد ما نقله بعضهم من
الشافعي لنا ان كلا منهما كلام مستقل منفصل عن الاخر لا تعلق له به وليس تقييد احدهما بايا في الاخر فانا نقطع بان
الشارع لو نص على بقاء الاطلاق في المطلق لم يكن مناقضا في المقيد فلا يعدل عنه الا لدليل واما القياس فقد ابطلناه حجيته
فلا يصلح التقييد به واستدلت الحنفية بان التقييد بالمقيد نسخ به وهو باطل اما الاولى فلان مقتضى الاطلاق الخروج عن
العهدة باي فرد كان والتقييد رفعه واما الثانية فنحو عليه والجواب منع كون التقييد نسخا فانا نعلم ابدا ولعليه ورد ما على
جملة الافراد لكونه نسخا على ان تقييد المطلق بالقياس لا يزيد على تخصيص وقد خصصتم بروايته انتم قيدتم الرقبة بالسلامة
فيلزم ان يكون نسخا هكذا قيل ولا يخفى ان المقيد يرفع كان حكما ثابتا بالمطلق كعتق الكافر مثلا فانه مع الطلاق تحرير
للرقبة فانه مع الطلاق تحرير الرقبة كان مجزيا فيرتفع مع التقييد فالمنع الاول وبانهم يفرقون بين التخصيص بالقياس
والتقييد ويقول التخصيص بالقياس لا يجوز مطلقا بالقياس اذ لكلا منع ثبوت التقييد بالقياس ابدا وابطلنا الثاني
وبان اعتبار السلامة في الرقبة ليس بتقييد ابدا لان الرقبة لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وانما ينصرف الى الفرد الكامل
كالماء الذي ينصرف الى الماء الورد وهذا والظاهر من كلام الحنفية انهم انما منعوا التقييد بالقياس لان القياس شرطه ان يكون المعدى
الى المقيس حكما شرعيا وليس الامر هاهنا كذلك فان قياس كفارة الظهار على كفارة القتل يوجب تعدية عدم اجزاء الكافر انما ثبت
في المقيس عليه اعني كفارة القتل اي كفارة الظهار وهو عندهم عدم اصلي لا حكم شرعي واما الشافعية فيزعمون
ان ذلك حكم شرعي يثبت بدلالة اللفظ اعني المفهوم المخالفة المعلوم من التقييد بالوصف مقيدا ومنه الى الفرع

ولولا خوف الاطالة لنقلنا الم وما يليه في ذلك القائل بالحمل مطلقا استدل بان القران كالكلمة الواحدة فالتقييد
في احد المحلين دون الآخر اختلاف الوحدة وبان الشهادة قد وردت مطلقة في قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم ومقيدة بالعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ثم هذا حمل المطلق على المقيد فيكون هنا
كذا والجواب اما عن الاول فلان معنى الوحدة في القران ان لا يكون متناقضا بعضه من بعض لا انه واحد من
كل جهة والا لوجب ان يقيد كل مطلق ويخص كل عام وهو فاسد وعن الثانية ان تقييد الشهادة بالعدالة انما كان بالاجماع لا
بحمله على المقيد ونحن نقول بمثله كذلك مع حصول الاجماع القائل بالمفصل فلولا ان القياس يقتضي التقييد به
ونحن نقول انا ابطلنا القياس من اصله فما هذا جوابكم   في المجمل والمبين المجمل ما لا يعلم المراد منه والمجرى
هو اما مفرد او مركب او   لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في المجمل والمبين والمجمل
لغة المجموع من اجمل الحساب اذا جمعه اصطلاحا ما لا يعلم المراد منه واضحة وحاصله ان يرد بين معنيين فصاعدا
حاصله فيما مر من الدلالة في بحث المحل لعدم دلالته بعد اشتقاقه لشموله جميع افراده من الفعل والقول
والمشترك والمتواطي وله تفاريق كما في انه اللفظ الذي لا يفهم منه شيء واحد عند الاطلاق وهو غير مطرد لانه منعكس
لدخول المحل فيه وخروج العقد عنه لانه قد يكون مجملا وكما في هو ما لم يكن معرفة المراد منه ويرد عليه المجمل بيانه
فان المراد لم يعرف منه بل من بيانه ثم ان الاجمال قد يكون في الفعل باعتبار عدم ما يدل على جهة الوقوع كالوصلى
ولم يعلم انه على اي وجه اوقع الصلاة من وجوب او ندب فان الفعل نفسه لا يدل على جهة الوقوع الا اذا
اقترن به ما يدل على تلك الجهة اما اذا لم يقترن به شيء فانه يكون مجملا وقد يكون الاجمال في القول وهو اما في
المفرد كالمشترك المحتمل لمعانيه المختلفة في الحقيقة اما باصل الوضع كالقرء الموضوع للطهر والحيض واما بسبب الاعلال
كالمختار للفاعل والمفعول وكالمتواطي المحتمل لكل واحد من جزئياته عند الامر بواحد من معانيه مثل واتوا حقه
يوم حصاده فان الحق يحتمل كلا من الابعاض كالثلث والربع والعشر مثلا والمراد هو العشر فقط من قبل البيان
مجمل فان قيل المراد بالحق حصة منه كالقوت مثلا فهو ليس بمتواطئ لعدم صدقه على الثلث قلنا الحق انه متواطي
بالنسبة الى الابعاض وقد اريد منه نوع معين منها فحصل الاجمال واما في المركب فالاجمال قد يكون في جملة

في جملة كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وقد يكون بسبب وقوع
اللفظ الذي لا يفهم المراد فيه كالمستعمل في غير معناه الحقيقي بقرينة تمنع الحمل عليه مع تعدد مجازاته فانه مجمل
فيها كما في المستثنى في قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المستثنى قبل تلاوته مجهول وهو مستلزم
لجهالته بعد الاستثناء فيكون مجملا وكالمخصص المنفصل كان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول اردت بعضهم
فان التخصيص بالبعض المجهول اوجب اجماله ومن انواع الاجمال ما في مرجع الضمير اذا تقدمه شيئان يصلح كل منهما
لان يكون مرجعه كالمضروب زيد عمرا واكرمته ومنها ما في مرجع الصفة زيد طبيب ماهر لتردده بين ان يكون
المهارة في الطب او لزيد مطلقا   ولا اجمال في نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لظهور المراد اه
المتن وعليه جمهور الاصوليين ان التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة ونحوها ليس
بمجمل بل هو متضح الدلالة وذهب الكرخي وبعض الحنفية الى انه مجمل لنا على الاول ان العرف في مثله يدل على
ان المراد اذا اطلق تحريم الفعل المقصود من تلك الذات كالاكل في الماكول والوطء في المشهور واللبس في
الملبوس والوطء في الموطوءة فان القائل حرمت عليكم الميتة يفهم من كلامه عرفا حرمة اكلها وحرمت الخمر اي شربها
وحرمت امهاتكم اي وطئها وحرم الحرير اي لبسه ونحو ذلك فكان المتبادر واضحا فانقطع به من سمعه ولنا ايضا ان
الصحابة والتابعين لم يزالوا يستدلون بها على التحريم ولو كانت مجملة لما استدلوا بها على شيء كما هو شان المجمل قالوا تحريم
العين غير معقول فان التحريم انما يتعلق بالافعال لا بالذوات فالمراد تحريم فعل والافعال كثيرة والنص يحتمل البعض
من غير تعيين وليس بعضها اولى من بعض فيكون مجملا قلنا ان اردتم ان ذلك البعض غير معين لغة فمسلم ولا يجدي نفعا لان العرف
في مثله قد عينه بالفعل المقصود من ذلك الشيء كما بينا وان اردتم انه غير معين اصطلاحا فممنوع بل هو كالحقيقة العرفية
في مثله   ولا في نحو قوله تعالى وامسحوا اه   ولا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين
للظهور ان المراد بعض الراس كما بينا سابقا ان الباء للتبعيض فهو واضح الدلالة وهذا مذهب اصحابنا وافقنا الشافعية
على ذلك وذهب الحنفية الى انها مجملة في القدر الممسوح لاحتمال ارادة الكل والبعض والاولوية لاحدهما

والحق انه لا اجمال فيهما وتفصيل المقام ان الباء ان كانت للتبعيض فقد قالت الشافعية ان المراد هنا بعض الراس ايضا لان العرف فى مثله يقتضى التبعيض ولهذا كان قول القائل مسحت يدى بالمنديل وبالحايط غير مقتضى لمسح الجميع واما المالكية فذهبوا الى ان المراد مسح الجميع بناء على ان الباء للالصاق فوجب الصاق الراس بالمسح والراس انما هو المجموع فيجب مسحه وبالجملة لا اجمال فى الاية وان كان تحقيق الحق فيهما وتنزيلها على ان المراد البعض لكون الباء فيها لا يرتاب فيه اكثر اصحابنا لان اثبات ذلك على مخالفينا يحتاج الى بسط كلام تقدم فليرجع اليه واما نحو السارق والسارقة

اختلفوا فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب بعضهم الى انها مجملة فى اليد واستدل على انها تطلق على الجملة والذراع والكف وبه تقالى على جملة العضو بتمامها وعلى جملة بعضها وان كان لها اسم يخصها تقول قطعت يدى فى المارى الى الاصابع والى الزند والى المرفق والى المنكب وكذا اردت بيدى والمراد اصابعه فكانت مجملة لترددها بين ذلك كله وليس قولنا يد يجرى قولنا الانسان كما ظن قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها اسم من غير ان يقع انسان على ابعاضه واليد يقع على كل بعض من هذا العضو وذهب بعضهم الى انها مجملة فى اليد والقطع اما فى اليد فكما تقدم واما فى القطع فلانه على الابانة والجرح كما تقول برى القلم فقطع يده فكان مجملا بالنسبة عليه العامة من اصحابنا والحاجبى والعضدى من العامة انه ليس فيهما اجمال وهو الاصح لنا انها لو كانت مجملة لكان اما فى اليد او القطع ولا اجمال فى شئ منهما اما فى اليد فلانها حقيقة فى العضو الى المنكب واطلاقها على البعض مجاز بسبب قرينة تدل عليه ومن ثم شاع الدلالة فى معناه فلا اجمال ومنه يعلم الجواب عما ذكره السيد فان استعمال اليد فى البعض لا يقتضى كونه حقيقة كيف والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى جميع ما ذكره الا انه فهم ما عدا الجملة منه يتوقف على انضمام القرينة وذلك علامة المجاز والفرق الذى ابداه بين لفظ الانسان ولفظ اليد غير مسلم بل هما سيان فى تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواه

على القرينة نعم استعمال اليد فى الابعاض متعارف بخلاف الانسان فانه لا يستعمل الا فى الجملة واما فى القطع فلانه حقيقة فى الابانة فهو ظاهر فيها واطلاقه على الجرح مجاز بالقرينة فلا اجمال فى شئ منهما وما له محمل لغوى اه قد يكون اللفظ الوارد فى الشرع له محملان احدهما ما يتعلق باللغة والثانى ما يتعلق بالشرع مثاله قوله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان الصلوة كالطواف فى اشتراط الطهارة وقوله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يكون الاثنين فما فوقهما يسمى جماعة لغة ويحتمل ان فضيلة الجماعة تحصل بهما والمراد حصول الفرض بالاثنين فمثل هذا اذا ورد من الشارع فهل هو مجمل اولا المختار انه ليس بمجمل وذهب شذوذ الى انه مجمل لنا على ذلك ان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية لانه الغرض من البعثة واما توقيف اللغات فليس مقصا له اذ لم يبعث لذلك فالظاهر حمل كلامه على ما هو غرضه وهو المعنى الشرعى قالوا اللفظ يصلح لهما كما هو الغرض ولا قرينة لتعيين احدهما فكان مجملا قلنا عرضه بيان الاحكام الشرعية وهو قرينة لتعيين المعنى الشرعى وما اختلف فى كونه مجملا او لا الفعل المنفى والمراد نفى صفته لتعذر نفيه مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل فان المراد نفى صفة الصلوة والصوم لا نفى حقيقتهما الاكثر على انه ليس بمجمل وذهب بعض الاصحاب الى الاجمال لنا على ذلك انه لم يثبت عرف فى مثله فان ثبت فالمجاز الى نفى الحقيقة هو نفى الصحة اذ ما ليس بصحيح كانه ليس بشئ فيحمل على ذلك ولا يرد ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح لانكم تثبتون ان المراد من هذا اللفظ هذا المعنى بسبب انه اقرب من غيره الى المعنى الحقيقى وهو باطل لانها لا تثبت الا بالنقل فانا نقول ان المعنى الحقيقى اذا كان غير مراد من اللفظ فالعرف فى الاستعمال المجازى حمله على اقرب الى الحقيقة قالوا نفى الحقيقة غير مراد فلا بد من معنى يرجع النفى اليه ولا تخصيص لبعضها فكان مترددا بينها فكان مجملا قلنا انما يكون مجملا لو كان على السواء وقد قلنا ان نفى الصحة ارجح لكونه اقرب الى المعنى الحقيقى وما اختلف فى اجماله قوله رفع عن امتى الخطاء والنسيان اى نفى صفته فالمحققون على انه ليس بمجمل وذهب البصرى الى انه مجمل لنا ان العرف فى مثله هو نفى الحكم المترتب على الخطاء والنسيان من المواخذة والعقاب فهو واضح

الدلالة على معناه فلا اجمال فان قيل فالضمان ايضا عقاب ولا ادنى قلنا نحن ندعي ارتفاع الاثم و
العقاب ولا نسلم ان الضمان يوجب للشافعي يجوز ان يكون ليس امامنا يثاب عليه لا للانتقام على ان ثبوت الضمان
بالخطاب الوضعي ولذا يجب بفعل الصبي ومن ليس من اهل التكليف ولا اثم هناك قطعا قالوا ان اضمار الحكم يتعلق
به الرفع لازم لان نفس الخطاء والنسيان غير مرفوعين والاشياء كثيرة ولا تعيين لبعضها فجاء الاحتمال قلنا
تعيين وهو نفي الذم والعقاب بالعرف فليحمل عليه   فصل المبين نقيض المجمل   فلا عرفت ان
المجمل ما دلالته غير واضحة فالمبين نقيضه اي ما يكون دلالته على المراد واضحة ثم المبين قد يكون مبينا بنفسه من غير
سابقية اجمال كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه لجميع الاشياء بمقتضى اللغة من غير توقف على
شيء آخر ويكون مع سابقة اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه قبل البيان مجمل لا يعرف المراد منه ثم تبين بفعله صلى الله عليه وسلم فكان
فعله له مبينا فان قلت ما يكون مبينا بنفسه لا يكون مبينا لان معناه ما بين بغيره قلت المراد من المبين المبين وهو ينقسم
الى قسمين اوضح معنى المبين بنفسه هو ما لا يحتاج في بيان المراد منه الى امر خارج عنه من قول او فعل و
ذلك لا ينافي كونه مبينا بالفعل او نقول هو مبين في الاصل وان لم يكن في اللغة كذلك   والبيان بالقول
اجماعا و بالفعل عند الاكثر   البيان يقع على التبيين اعني فعل المبين كالسلام على التسليم واشتقاقه من
بان اذا ظهر وانفصل ومعناه الاخراج من حيز الاشكال الى حيز الظهور وما يرد عليه يندفع ويقع على الدليل
الذي حصل به التبيين نحو قولهم كما ذكره في اصلي ومعناه الدليل ويقع على متعلق التبيين وهو المدلول
ومعناه العلم من الدليل ثم ان البيان من القول اجماعي لا خلاف فيه وهو اما من الله تعالى كقوله صفراء فاقع لونها
تسر الناظرين في بيان البقرة ويقع في بيان هذا مناقشة اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل تكفيه مناقشة الا
الكلام في البيان مطلقا اي فيما يعم بيان المجمل ومن تقييد المطلق بيان نعم يحتمل كونها من باب النسخ فيكون ابعاد تكليف ومنه
الاشارة اليه اتشابهة واما من الرسول عليه السلام كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده واما بيانه
بالعقل فعند الاكثر فيه والحق انه يكون بيانا وذلك ان الخصم اما ان يقول بعدم صحة وقوع الفعل بيانا واما ان يقول بصحته عقلا

لكنه لا يجوز

لكنه لا يجوز في الحكمة البيان فعلى التقديرين لا يخلو اما ان يقال انه لا يدل في حصول البيان اصلا او يقول انه لا يدل
وحده بل لا بد من القول الدال على ان الفعل بيان كما يقتضي بان هذا المقصود الفعل بيان لهذا او نحو ذلك فان عنى
القسم الاول من التقدير الاول فقد غلط فان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلوة والحج بيان لهما واقيم الفعل على جوانب تنقلها
من الاضداد عنها بالقول اذ الخبر ليس كالمعاينة وان عنى الثاني وهو ان الفعل لا يقع بيانا وحده الا ان يقوم الدليل
على انه بيان فذلك ما نقول به واما التقدير الثاني فباطل لان البيان بالفعل قد يكون اصلح للمكلف لكونه اهم
فكانت الحكمة مقتضية له لا يقال البيان بالصلوة والحج حصل بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
لانا نقول هذا نحو ان هذا القول لم يشتمل على شيء من تفاصيل الصلوة وتعريفها بل هذا لكون بيانا ثم هو دليل على
ان الفعل يكون بيانا قالوا لو بينا الفعل لطال فيتأخر البيان مع امكان تعجيله وهو لا يجوز قلنا نمنع الملازمة
فان القول قد يكون اطول من الفعل الا ترى ان بيان الركعتين بما فيهما من الهيئات وغيرها لو كان بالقول
لادى الى الطول وان لم يكن مع الفعل سلمنا لكن نمنع لزوم تأخير البيان فان تأخير البيان انما يكون
اذا لم يشرع به بعد امكان الشروع والتراخي من ذلك اما لو شرع به كان الفعل يستدعي نفسه زمانا طويلا
فلا يعد ذلك تأخيرا سلمنا لكن نمنع ان تأخير البيان مطلقا مع امكان تعجيله غير جائز انما هو اذا لم يكن في التأخير
غرض واما اذا فيه غرض فلا كما فيما نحن فيه فان الغرض هنا سلوك الاقوى بالبيان فلو سلمنا لكن تأخير البيان مع
امكان تعجيله انما يمتنع مطلقا انما هو اذا تأخر عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر   كون الفعل بيانا قد يعلم بالضرورة من قصده
اي يعلم ضرورة من قصده كون هذا الفعل بيانا او بقوله كان يصرح بكونه بيانا للمجمل او بنسبته الى الجمع
كان يقول هذه الصلوة اصلي وقد يعلم بالنظر كما اذا ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به وفعل فعلا يصلح للبيان ولو بعض
بالقول انه بيان فانا نعلم انه بيان بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن بيانا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو
كما هي اذا تم ان الفعل كما يكون بيانا فكذا ترك الفعل قد يكون بيانا كما اذا ركع في الثانية بغير قنوت
وانا نعلم عدم وجوبه قبل الركوع وكما اذا كان الخطاب متناولا له ولامته ثم ترك الفعل بعد ذلك

فان تركه يدل على تخصيص العام بالرسول وكذلك انما كان الترك قبل الفعل ولو مرة ولو كان بعده فهو نسخ
منه   وتاخيره عن وقت الحاجة   اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت
الذي يجب على المكلف العمل فيه لان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق فانه في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد
من ذلك الخطاب والاتيان بالشيء مع عدم الطريق الى العلم به مما ليس في وسع المكلف وهو نص في التكليف بالمحال
فكيف لا قوله واما تاخيره اي البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه الاصوليين والاستاد المصنف
واكثر المحققين من الاصوليين على جوازه لتاخيره الى وقت الحاجة مطلقا والغزالي واكثر المعتزلة على المنع من التاخير
مطلقا وذهب المرتضى وبعض المعتزلة الى التفصيل فقالوا اما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه عن وقت
الخطاب وان كان ما له ظاهر واريد منه غير ظاهره كالعام المراد به الخصوص فلا يجوز التاخير فيه وهذه المذهب
لا يمنعان في جواز تاخير البيان في النسخ وذهب بعض المعتزلة كابي الحسين البصري وجماعة من الاشاعرة الى المنع
من تاخير البيان فيما له ظاهر كالعام والمطلق بل يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد واما المجمل كالمشترك فيجوز
تاخير البيان فيه مطلقا وهذا قريب من قول السيد لنا على جواز التاخير انه لا مانع منه سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب
بما لا يفهم وهو غير صالح للمانعية كما سيجيء ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه لحسن الخطاب طلبا لعزم المكلف وتوطين
نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يحصل طاعة يثاب عليهما الثواب ولنا ايضا انه لم يخل التاخير
الى وقت الحاجة لما وقع وقد وقع في مواضع منها تاخير البيان في اية الصلوة اعني قوله اقيموا الصلوة حتى بينه جبرئيل
للنبي وهو بينه بفعله ومن ذلك اية الحج واية الزكوة ونحو ذلك من المواضع التي وقع بيانها متاخرا عن وقت
الخطاب ومن تتبع ذلك حصل القطع بذلك ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقد امرهم
بذبح بقرة لم يبينها لهم حتى حصل سؤال بعد سؤال حيث قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي الى ان استقر الحال
على انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها كما لو وهذا يدل على جواز تاخير البيان
لانها لو كانت معينة من اول الامر لما راجعوا واستفهموا فتبين لهم المراد شيئا بعد شيء فان قيل يجوز ان يكون الواجب

من اول الامر بقرة ما اي بقرة كانت بحيث اي بقرة اتفقت كانوا اذا فعلوا لكن لما لم يفعلوا واحبوا تعيين المطلوب
فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر ونسخ الاطلاق فلما لم يفعلوا بعد ذلك شددوا باهوا صلاة او صافا حاصلها الا فلا تقيد
الامر الى ذلك ونسخ ما قبله وح فلا يتم حجة على اصحابنا بالقول بالحجية لو ثبت ان البقرة المامور بها اولا في التكليف
بذبحها ابتداء هي البقرة الموصوفة بهذه الصفات قلنا هنا مدفوع فان الضمير في السؤال اعني قوله تعالى ادع
لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وغير ذلك صريح في ان البقرة المذكورة اولا هي ما لها هذه الصفات وكيف
يمكن ان يتم ان جاز كون الضمير في السؤال ثانيا لضمير غير البقرة التي يريد الله تعالى ان يامرهم بذبحها ثانيا الا يعرفون
ذلك ولا يخطرهم ببال كيف يسئلون عن صفة البقرة لا يعلمون انهم يامرون بذبحها فقصد بذلك الا تقول قائله
لغلام اعطني فيقول الغلام بين لي ما هي فتحكم فان الضمير ليس راجعا الى ما تريده بل الى الصفات التي
بها ثانيا وفساده ظاهر من ان يبين فان قلت لو كان المامور بها هي البقرة التي لها هذه الصفات في الوقت الذي
في الوقت امروا بذبح البقرة فيه كانوا محتاجين الى ذبحها فلو تاخر البيان كان تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل قطعا قلنا انما يتم كلام لو ثبت ان الامر للفور ودونه خرط القتاد بل لو كان كذلك لورد عليه ما اورده
بعض المواضع وهو ان الامر وان لم يكن للفور الا ان جواز الفعل مع الامر يثبت على الفور وهو حكم يجب بيانه فيتاخير
تاخير البيان عن وقت الحاجة وقول القائل ان الامر على الفور ان اراد به الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام
الخمسة فبطل فان الاباحة ليست جنسا للوجوب ليلزم تحققها بتحققه وان اراد به جزء مفهوم الوجوب فهو ليس
حكما من الاحكام الخمسة والمنع من الترك ليس بحكم فلا يحتاج الى بيان فان المحتاج الى البيان الخطاب الذي يتعلق به
احد الاحكام الخمسة وقد ثبت ان الاذن ليس من الاحكام الشرعية ثبت ما قاله المعترض وفيه نظر فانا لو سلمنا كونه
من الاحكام المتعلقة على الفور ان اريد وجوب العمل به في ذلك الوقت فلا وجه له وان اريد به وجوده الخطاب
بعلمه فهم ولا يلزم محذور فان المكلف يتنظر البيان من الشارع مع علمه بانه لا يجوز عن وقت الحاجة فهو على
حالة استعداد وهو الامتثال بالامر الاول لما يجمعه تعليقهم على ذلك بل كان يبقى سدهم على تعنتهم

بمن حال المامور به قلنا لم يعتقوا بتاخير الامتثال بالامر الاول وليس في الكلام ما يدل وانما نفى ذلك كانوا
مع حصول البيان البالغ لهم اما لخوف الفضيحة في ظهور التثاقل كان بلا دستكمها ذهبا
للغزالي وهو كخطاب العرب باه تعذرفت ان الغزالي لا يوجب تاخير البيان مطلقا كان او ظهر والسيد لا يجيزه
في الظهر ويجوزه في مجمله فلما ذكر المصنف دليل الغزالي على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة في مجمله ولم يتعرض لدليله
على عدم الجواز في الظاهر اكتفاء فيه بنقله عن السيد اذا عرفت هذا فنقول احتج الغزالي على عدم جواز تاخير البيان
المجمل بان الخطاب بما لا يعلم المراد منه كالمجمل مثلا بمنزلة الخطاب بالتركي لمن هو عربي لا يفهم وذلك لان عدم
جواز الثاني ليس الا لعدم حصول الفهم الذي هو الغرض الاصلي من الخطاب وهو غير مانع كما في صورة النزاع
بل جواز تاخير البيان مثله لجاز مثل ذلك لكن التالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واستدل المرتضى على جواز
تاخير البيان ما له ظاهر كالعموم بان السابق الى الفهم منه ظاهر والغرض انه غير مراد بل المراد خلافه وهو الخصوص
ولا دلالة في الخطاب عليه فيكون الخطاب عليه مزيد البيان الاغراء بالجهل وهو لا يليق ان يصدر من الحكيم القدير
ودليل العلة في قبحه الا انه خطاب يريد غير ما وضع له من غير دلالة والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا
لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل وهو يريد الضرب او رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير
دلالة تدل عليه وبهذا المعنى افترقت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل
وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان الخطاب المخاطب بالمجمل لا يريد الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به
عما وضع له فان من تكلم بمنزله يريد انما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك
من يستعمل لفظا وهو يريد الخصوص فانه اراد ما لم يوضع له اللفظ ولم يدل عليه ودليله الجواب عن الاول بمنع
الملازمة في الكلام والسند ابداء الفرق بينهما فانك خطاب العربي بالتركي خطاب بما لا يفهم منه شيء اصلا بخلاف الخطاب
بالمجمل فانه يفهم منه معنى كالامر والنهي لكن يرد د بين مدلولاته فيطيع بالعزم على الفعل اذا بين ويعصي بالعزم
على الترك كذلك والحاصل انا لم نجوز خطابا بالمجمل الا حيث فهم منه انه اراد به معنى الاجمال في تعيين الظ

واما حيث لا يفهم السامع انه امر او نهي لكن يحتمله فلا يجوز لانه لا تكليف فيه فلا فائدة تحدث منه كما في الخطاب
بالزنجية فلا يجوز مثل الخطاب ومن الثاني يمنع لزوم الاغراء مع الخطاب بل ذلك وانما يلزم ذلك لو انتفى
احتمال التجوز في الكلام وفي المخاطب العام يجوز التخصيص الى وقت الحاجة ومعه يقطع تعنته ويرتفع المقام انه
لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له الى القرينة بخلاف استعماله في معناه فكذا لا ريب في عدم
جواز تاخير القرينة عن وقت الحاجة اما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلا دليل على عدمه من جهة الوضع
والتحديد استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا مدفوع بانه انما يتم حيث ينتفي احتمال التجوز قبل وقت الحاجة
وهو موقوف على ثبوت منع التاخير وهو الغرض عدمه وكونه لا محل في الاطلاق بمعناه الا للفظ مع فوات الوقت
القرينة مع تجرده يحمل هنا على الحقيقة ولو كان مجردا لنطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى لو تاخر من ذلك لزم
الاغراء لم يستقم الحكم في مواضع كثيرة منها انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصص بادلة العقل من غير ان يعلم
ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقل فيه خلافا عن احد يعتد به وجوز اكثر محقق الاصوليين من اصحابنا اسماع العام
اسماع المكلف العام المخصوص بالدليل السمعي من غير اسماع المخصوص وجوز للسامع ان ما ذكر في توجيه المنع من الاغراء
لو تم لاقتضى المنع هنالك ايضا اذ الحمل السامع العام مع ذا في القرينة يحمله على الحقيقة كالمن ولبث مراده فيلزم الاغراء
ولا ينفع الجواب هنا بانه لو يجوز الحمل على الحقيقة اعني العموم الا بعد الفحص عن المخصص الذي هو من بيته التجوز
ومع نفي وجوده لا بد ان يعتمد عليها في الحكم بمقتضاها لانا نعلم ان الاطلاع على ذلك يحتاج الى مرور زمان
بعد وقت الخطاب يطلع على المراد فلا يكون مجرد النطق باللفظ مقتضيا صرفه الى الحقيقة على انا نمكن ان نجيب
بمثل ذلك في صورة النزاع فنقول لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعنده لو لم توجد القرينة فيطلع
المكلف عليها ويعمل بمقتضاها والسيد في الذريعة كلام على المانعين من تاخير البيان في المجمل قريب مما ذكرناه
حيث قال ومن قوي ما يلزمون به ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليبين المراد فما الذي يجب ان يعتقده هنا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا

الفرق بينهما انه اذا خوطب وفى الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان
فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان فى الاصول فلا بد من زمان يرجع اليه ليعلم المراد وهو فى هذا الزمان قصيرا او
طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاده وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد به
وانما يصح لمن يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة المراد به
وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا لازم الزمان الذى
لا بد منه لانه لا يمكن معرفة فيه جار مجرى زمان مهلة النظر الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلت ليس الامر كذلك
فان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان فى الاصول
لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب ولا يحتاج الى زمان الرجوع الى الاصول هذا كلامه ورده بعضهم
فقال وانه واضح فيه لم اذا اجزت اسماع المخصوص من وروده اسماع المخصوص لكنه يكون موجودا فى الاصول والمخاطب به
مكلفا بالرجوع اليها فما الذى يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص فى الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد
احد الامرين وحينئذ ينبغى مثل العدم اذا لم يظهر له المخصص قلنا لا فرق بين هذا القول وبين القول بجواز تاخير البيان
فان قلت الفرق بينهما هو ان القرينة موجودة فى الاصول والمكلف متمكن من الرجوع اليها بخلاف القول بجواز تاخيرها
قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان فيه الرجوع اليها وهو فى ذلك الزمان مخاطب بلفظ
له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وقد حكم بقبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من الحكم
بالقبح لخلوه عن الدلالة فيما بعده قلنا وهكذا نقول فى موضع النزاع ويجاب عما ذكر من الوجوه الثلثة التى استشهد بها على
قبح التاخير اما الاول فلان وقت الحاجة فيه مقارن للخطاب اخبار المكلف عن الفعل المهدد عليه يطلبه فلا بد من اقتران البيان به
واليه فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنته قرينة اللفظ فالقبح الناشى من تاخير القرينة ح انما هو لعدم تحقق معنى
التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه ولما الثانى فان كان وقت الحاجة فيه متاخرا لعدم قبح التاخير فيه وان كان مقارنا للخطاب
فلما مر ولا يجدى نفعا واما الثالث فانه من قبيل الاخبار وليس من محل النزاع فى شىء اذ ليس لها وقت حاجة يتصور تاخير

جزالثانى

فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب على ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها
ايضا هالكة بالعدم مطابقة الواقع وقبحه معلوم ثم ان ما ذكروه من الدليل ينتقض بالنسخ فان من شرط المنسوخ على ما صح
به ان لا يكون موقتا بوقت ولا مغيا بغاية يقتضى ارتفاع الحكم عندها حتى انه عد من المؤقت ما يعلم فيه الغاية على
سبيل الجملة ويحتاج فى تفصيلها الى دليل يسمى نحو قوله اتموا الى الفعل الى ان انسخه منكم وعلى هذا فلا بد ان يكون
لفظ المنسوخ ظ فى الدوام والاستمرار وعند تحقق النسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظ فيكون قد استعمل اللفظ
الذى له حقيقة فى غير تلك الحقيقة من غير دلالة فى حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعضهم الى طرد المنع فى النسخ
ايضا فاوجب اقتران بيانه الا بما لى بالمنسوخ من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة
فقال قد اجمعنا على انه يحسن منه تعالى تاخير بيان مدة المامور به والوقت الذى ينسخ فيه من وقت الخطاب وان كان
مرادا بالخطاب لا نرى انا اصلوا واراد به غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد فى حال الخطاب
وهو من فوائده ومراد الخطاب به ثم اطال الكلام فى ذلك على جميع تاخير بيان المجمل وجعله حجة على المانعين ولا
يخفى انه وارد عليهم وينتقض به دليلهم كما ينتقض به دليل خصمهم فتم المقام وبطل ادلة الاعتصام فى الظاهر و
المأول الظاهر ما دلالته ظنية تقريبا ايها واه من اقسام المتن الظاهر والمأول وقد اصطلحوا فيهما بانها
لا يترفعانه لعل الجهد فنقول الظاهر لغة الواضح واصطلاحا هو ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره
وذلك اما من حيث الوضع اللغوى كالاسد فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به السبع لاحتمال ارادة المعنى المجازى
فهو محتمل احتمالا مرجوحا واما من حيث الوضع العرفى كالغائط فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به الفضلة المخصوصة
لاحتمال ارادة المعنى اللغوى المجازى فيه اعنى المكان المطمئن احتمالا مرجوحا واما من حيث الشرع كالصلوة
وكذا الكلام فى كل لفظ فيه استعمالان حقيقى ومجازى فانه اذا اطلق فهو لا نص على الراجح المراد به ظنية وهو
الذى يسمى ظ فعلى هذا يخرج النص لكون دلالته قطعية وكذا المجمل لكون دلالته متساوية والمأول لكونها مرجوحة فيه
والتاويل لغة قصدا لو لم اذا اطلق يؤول اليه اى يرجع والمال المرجع واصطلاحا هو حمل اللفظ على معنا المرجوح فعلى هذا المأول

المحمول على المعنى المرجوح وهو شامل للصحيح والفاسد ولو اريد تعريف الصحيح قيل هو المحمول على المعنى المرجوح لمقتضى
لو قرينة اقتضت ذلك الحمل والقرينة اما عقلية كقوله تعالى ولتصنع على عيني فالعين حقيقة في الجارحة المخصوصة وحيث ان الدلالة
القاطعة قامت على انه ليس بجسم اقتضت حمل العين في الاية على معناها المرجوح اعني العلم لان العين سبب حصوله وطريق اليه
فاطلق السبب على المسبب واما لفظية وامثلتها كثيرة والتاويل منه قريب اه التاويل بحسب ما يوجد فيه ينقسم الى
ثلاثة اقسام الاول القريب سمي به لقرب ما يوجبه الى الفهم ولقوة ما يدل عليه فيكفي فيه معه ووجب قبوله واراده في
جميع محامله اية الصدقة اعني قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف في الصدقات حتى يجوز
الصرف الى صنف واحد فقط ووافقنا على ذلك مالك وجماعة من العلماء وذهب الشافعي الى ان ذلك من التاويل البعيد
لان ظاهر الاية بيان استحقاق جميع الاصناف لكون اللام للملك والواو العاطفة للتشريك فيجب اشتراك الجميع في مال الصدقة
ولا يجوز تخصيص الصنف الواحد بها والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه فان ما قبلها اعني قوله تعالى ومنهم من يلمزك
في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون دل على طعن الجاهلين المنافقين ولمزهم
اذا لم يعطوا من الصدقات ورضاهم اذا اعطوا منها فاقتضى سياق الكلام الرد عليهم ببيان من يجب صرف
الصدقات اليهم قطعا لما زعموا من ان المعطين مختارون في الاعطاء والمنع ويشعر ان بالحمل على الظا
اعني بيان الاستحقاق والتمليك يحصل الرد ايضا فلا يصلح ذلك صارفا عن ظاهر اللفظ وقد يجاب باهمية
بيان المصرف بالنسبة الى غيره فالحمل عليه اتم الثاني التاويل البعيد وسبب بعده غموض العلاقة التي
توجب التجوز فيحتاج الى مرجح اقوى مما يحتاج اليه القريب ولامثلة منها تاويل الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا باطعام طعام
ستين مسكينا لان يكون المراد دفع هذا القدر من الطعام اعم من ان يكون المدفوع اليه ستين مسكينا او في ستين يوما او ستين مسكينا
قالوا المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين مسكينا كحاجة مسكين واحد في ستين يوما ولا فرق بينهما عقلا ووجه البعد فيه جعلا
لغير مذكور اعني الطعام المقدر مرادا والمذكور وهو اطعام ستين مسكينا غير مراد مع امكان ان يقصد الستين الظاهر من
اللفظ لفضل الجماعة وتظافر قلوبهم على الدعاء وربما كان فيهم من هو مستجاب الدعوة ونحو ذلك من الفوائد

لا توجد في الواحد ومنها تاويل الحنفية ايضا قوله صلى الله عليه وسلم لابن غيلان حين اسلم يوم الطائف على عشر نسوة امسك
منهن اربعا وفارق سائرهن بان المراد من قوله امسك اربعا اما ابتداء النكاح اي جدده على اربع منهن
ولا تنكح سائرهن اطلاق الاسم المسبب على السبب لاحتمال وقوع النكاح عليهن دفعة او المراد امسك
الاربع الاول منهن وفارق الاواخر لاحتمال وقوع النكاح عليهن مرتبا والذي دعاهم الى هذا التاويل
البعيد مخالفة ظاهره لما زعموه من ان انكحة الكفار انما يحكم بصحتها على تقدير اسلامهم اذا وقع العقد حال الكفر
على من يصح ابتداء النكاح عليه شرعا واما ما ليس كذلك كالعقد على اكثر من اربع دفعة او على خامسة بعد اربع
او على اختين فليس بصحيح فاولوا هذا الحديث بما اولوه ووجه البعد فيه ان غيلان كان متجدد الاسلام
لم يبق له علم بشيء من الاحكام فبعيد خطاب مثله بذلك من غير بيان مع ان من مذهبهم الذي ادعوه وجوب
التجديد لكن لم ينقل اصلا مع اسلام الكفار المتزوجين ولو ثبت مثله لنقل ونحوه الثالث التاويل الابعد
لزيادة بعده بالنسبة الى ما قبله وامثلته منها تاويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما
شئت وفارق الاخرى بما مر من ان المراد تجديد النكاح ان وقع دفعة او امساك الاول منهما ان ترتب والداعي
الى هذا التاويل الابعد ما عرفت من مخالفة ظاهره لمذهبهم ووجه الابعدية فيه وجود جميع المفاسد المذكورة
فيما قبله وزيادة وهو تعيين في امساك ايهما شاء من غير تفصيل بين وقوع النكاح مرتبا ودفعة ومن التاويل المتناهي
في الابعدية تاويل صاحب الكشاف في المسح في قوله تعالى في اية الوضوء وامسحوا برءوسكم وارجلكم الى الكعبين بالغسل
فانه حكم بان الارجل معطوفة على الرءوس والمسح الوارد عليها ليس المراد منه حقيقته وانما المراد منه الغسل المشابه
للمسح وذكر في ذلك وجوها فاسدة وانت تعلم ان هذا الكلام على هذا الحمل شبيه قول القائل اكرم زيدا وعمرا واهن خالدا
وبكرا فاذا فهم ان المراد اكرم بكرا اكراما شبيها بالاهانة لا يقبله ذلك احد من اهل اللسان ويحكموا بخروجه عن
نهاية البيان فما ظنك بالقران المجيد الذي هو في حد الاعجاز من البلاغة مع امكان ان يراد مسح الارجل لكن هنا مفضول ان
مسوق معطوفان على ممسوحين مغسولين ويقرب من هذا التاويل الابعد عطف الارجل حالة كونها مجرورة على الرءوس والحكم

بان جزها للجواب ولولا ان الكلام في هذا المقام خارج عن مقصد الكلام والكتاب لذكرنا ذلك على وجه
يتميز به الخطا من الصواب ولقد احسن شيخنا المص في كتابه شرح الشمسي حيث اطال البحث من ابين الوجوه
وعلى الوجه الاتم الاكمل فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه في المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه
اللفظ في محل النطق اه من اقسام المتن المنطوق والمفهوم وهما قسمان من المبين باعتبار الدلالة
فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر الحكم او لا
فان ما دل عليه اللفظ في محل النطق قد يكون مذكورا منطوقا به وقد يكون غير منطوق به فدخل الصريح وغير
وظهر ان المذكور كونه شرطا في المدلول لخروج المفهوم وغير شرط في المدلول فانه قد لا يكون مذكورا فدخل غير الصريح
واعلم ان المنطوق والمفهوم مما اختلف كلام القوم فيهما فيفهم من كلام بعضهم انهما اقسام المدلول
ويكون من كونه دلالة الاقتضاء والايماء ودلالة الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يؤيد الاول وعبارة
الاسناد المص قابلة للحمل على كليهما ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما كان اللفظ
موضوعا له اما بتمامه او في ضمن مجموع وهو المعنى المطابقي والتضمني وغير الصريح ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما
وضع له وهو المعنى الالتزامي وهو اما ان يكون مقصودا للمتكلم من الكلام او لا يكون والاول اما ان يتوقف
عليه الكلام لصدقه او صحته عقلية او شرعية فهذه اقسام ثلثة القسم الاول ان يقصده المتكلم ويكون
الكلام متوقفا عليه صدقا كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدق هذا الكلام يتوقف على ان يكون
رفع المؤاخذة الحاصلة بسببهما اذ لو لم يقدر لم يكن الكلام صدقا لعدم ارتفاعهما عن الامة او صحة عقلية
كقوله تعالى واسئل القرية فان صحة هذا الكلام عقلا يتوقف على تقدير الاهل فان العقل يحيل سؤال الجدران
او صحة شرعية كقوله اعتق عبدك عني على مائة فان صحته شرعا تتوقف على تقدير الملك اذ لا عتق الا في ملك وهذا
القسم من غير الصريح يسمى دلالة الاقتضاء لاقتضاء الكلام القسم الثاني ان يكون مقصودا للمتكلم ولا يتوقف
عليه الكلام بشيء من الامور المتقدمة بل يكون مقترنا بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا من

الشرع الاتيان بمثله فيفهم منه التعليل فمثال الاول ما روي من قول الاعرابي هلكت واهلكت
فقال صلعم ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فان قوله اعتق رقبة يدل على ان
الوقاع علة للاعتاق وذلك لان غرض الاعرابي بقصه عليه انما هو لبيان حكمها فذكر الحكم منه صلعم جواب
له لتحصيل غرضه ولئلا يخلو السؤال عن الجواب بل تاخير البيان عن وقت الحاجة فكانه قال واقعت فاعتق
رقبة فكذا الاول ومثال النظير قوله صلعم في جواب الجارية الخثعمية حيث قالت ان ابي ادركته الوفاة
وعليه الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قالت نعم فقال صلعم فدين الله احق بالقضاء فانها لما سئلت عن دين الله وقضائه فذكر نظيره وهو دين الادمي
وقضاؤه فنبه على التعليل اي على ان يكون قضاء علة للنفع والا لكان عبثا بلا فائدة فيفهم ان نظيره وهو دين
الله وقضائه مثله لذلك الحكم وهو النفع وهذا القسم يسمى ايماء وتنبيها الثالث ان لا يكون مقصودا للمتكلم ولكن يلزم
من الكلام كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن
اراد ان يتم الرضاعة فان ذلك الايتين يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر والا لما ان ذلك غير مقصود
للمتكلم من الكلام فان المقصود من الاولى ما تقاسيه الوالدة في الحمل والفصال من المشقة والتعب ومن الثانية بيان
اكثر مدة الفصال لكن يلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر حيث ان الاول دلت على ان مدة الحمل والرضاع
ثلثون شهرا والثانية على ان بعض هذه المدة وهو اربعة وعشرون شهرا مدة الرضاع فيلزم ان ستة
اشهر اقل مدة الحمل وهذا القسم يسمى دلالة الاشارة ثم ان التقسيم على الوجه المذكور هو المشهور وبعضهم يجعل
غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان لازما للمدلول
ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم والمفهوم ما دل لا في محله فان
كان مفهوم موافقة اه المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ان يكون حكما او حالا لغيره

المذكور وينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم المسكوت عنه الذى هو غير محل النطق
ان كان موافقا لحكم المذكور فى الثبوت والنفى فهو مفهوم الموافقة كما تم ولا تقل لهما اف
فانه يعلم من حال التافيف المذكور حال المسكوت عنه الذى هو الضرب مع اتفاقهما فى الحكم اعنى الحرمة
وهل يشترط فى مفهوم الموافقة الاولوية اى كون المسكوت عنه اولى بالحكم المذكور او يكفى الموافقة
بينهما فى الحكم اعم من الاولوية والمساوات يحتمل الثانى وعلى الاول ينتفى ذلك القسم واسطة بين
المفهومين والمستفاد من كلام بعضهم فى بيان الموافقة ان المسكوت عنه ان كان اولى يسمى
فحوى الخطاب كالمثال المذكور وان كان مساويا كدلالة قوله تع الذين ياكلون اموال اليتامى
على حرمة الاضداد فهو مساو للاكل فى الاتلاف يسمى لحن الخطاب ويمكن تنزيل عبارة المص فى التعبير
من مفهوم الموافقة بفحوى الخطاب ولحن الخطاب على ذلك وان كان الحكم المسكوت عنه موافقا للحكم
المذكور فى الاثبات والنفى فهو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب ايضا واقسامه ستة الاول مفهوم
الشرط كما تم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فانه يفهم منه انه اذا لم يكن اولات حمل خلافه
الثانى مفهوم الصفة نحو اكرم بنى تميم العلماء فانه يفهم منه ان غير العلماء لا يجب اكرامهم الثالث
مفهوم الغاية نحو فلا تحل حتى تنكح زوجا غيره فانه يفهم منه اذا نكحت غيره حلت له الرابع مفهوم
اللقب هو تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم او اسم جنس نحو فى الغنم زكوة الخامس مفهوم
الحصر المستفاد من التركيب المراد به ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص نحو العالم
زيد ويمكن تعميمه بحيث يشمل ذلك والحصر بانما واداة الاستثناء واعلم ان مفهوم المخالفة على القول به
انما يعتبر ويكون حجة فيه اذا لم يكن المذكور جرى مجرى الاغلب فى التعبير نحو قوله تع وربائبكم
اللاتى فى حجوركم فى حرمة الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلا يدل على انه
لو لم يوجد هذا الوصف لا تكون الحرمة ثابتة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى الحجور اخراجا

مالنا

مفهوم

للكلام مخرج الغالب فان الغالب كونهن فى الحجور فالوصف به لذلك لا لان المسكوت عنه مخالف له فى
وليشترط ايضا ان لا يكون الباعث لذكر المذكور سوال عنه بخصوصه او حادثة مخصوصة به كما اذا سئل من وجوب
الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقيل فى السائمة زكوة بناء على السوال عنه بخصوصه وان الحكم فيه كذلك ويشترط ايضا
ان لا يكون الغرض بيان الحكم لمن له الموصوف بالصفة كما لو كان الغرض بيان الحكم عند من له السائمة فقط فان
وصف السوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدمه ويشترط ايضا ان لا يكون هناك مانع يمنع من ذكر حال
المسكوت عنه اولى بالحكم ولا مساويا للمذكور والا لكان مفهوم موافقة لا مخالفة وانما اشترط ذلك
لان وجه الدلالة فى مفهوم المخالفة هو ان التقييد باحد الامور لو لم يكن لتخصيص الحكم بالمذكور وانتفائه
عما عداه لم يكن له فائدة وعلى تقدير وجود احد الاشياء التى لا يكون كذلك لوجود الفايدة فبطل وجه الدلالة
مفهوم الشرط حجة عند الاكثر
اختلفوا فى مفهوم الشرط اى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان ونحوها
من ادوات الشرط هل يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط فيكون حجة ليستدل به على ذلك اولا فالمشهور وعليه اكثر
اصحابنا كالمصنف والعلامة وكثير من علماء العامة انه حجة وذهب المرتضى وبعض من اصحابنا وبعض العامة كالحنفية و
اكثر المعتزلة الى انه لا يدل الا على ثبوت الحكم مع ثبوت الشرط اما انتفاؤه مع انتفائه فلا دلالة فيه علي ذلك لنا
ان المتبادر من التعليق بان ونحوها انتفاء المعلق عليه عند انتفاء المعلق فانه يتبادر من قولك ان جئتنى اكرمك ان
الاكرام منتف عند انتفاء المجيء فان قيل هذا مثال جزئية فلا يثبت قاعدة كلية قلنا الغرض من ذلك التنبيه على ان
كل صورة فرضنا مع قطع النظر عن خصوص المادة يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلو لم يكن دالا عليه لما فهموا منه قيل يجوز ان
يكون ذلك الفهم من دليل اخر غير اللفظ قلنا الاصل عدم نقله من اللغة وايضا لنا ما روى يعلى بن امية انه
سئل عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فان ...
انه لو لم يكن التعليق على شيء مستلزما للعدم المعلق عند عدم المعلق عليه لو لم يكن لذلك التعجب معنى

ولما اقر النبي صم على ذلك واجاب بان ذلك صدقة فان قيل نحن نمنع ان التعجب كان مما قلتم لم لا يجوز ان
يكون فهمها من الايات الواردة في وجوب الصلوة ان الاصل فيها الصلوة الاتمام لكن خولف
ذلك الاصل في الخوف بسبب هذه الاية فبقي فيما عداه وكانت المخالفة مع عدم الخوف محل
التعجب وايضا الرواية عليكم لا لكم فان عدم الشرط لو استلزم عدم المشروط لما ثبت القصر مع الامن
وقد ثبت قلنا الاول المنع ساقط فاولا ان الايات الواردة في وجوب الصلوة لا تدل على وجوب الاتمام الاصلي
ان الاصل في الصلوة ذلك كيف وقد روي عن عايشة انها قالت كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فقصرت
صلوة السفر وزيدت صلوة الحضر فعلى هذا فابن الاصل منتفيا وثانيا ان التعجب لو كان لما قلتم فالمناسب في الكلام
ان يقال لم لا نتم كما هو ظاهر الرواية لان نفي الشرط لما دل على عدم المشروط عند عدم الشرط وخولف هنا فتعجبا
فالتعجب انما كان لعدم المعلق عليه مع وجود المعلق ومخالفة الظاهر قد يرتكب لدليل خارجي كما في هذا المقام واما
ان هذا الخبر انما يقوم حجة على بعض العامة القائلين بحجيته واما بعض اصحابنا كالسيد المرتضى فعدم انتهاض
الحجة عليه من وجهين ولنا على ذلك ما روي النبي صم قال لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم لازيدن على السبعين وهو دليل انه صم فهم من الاية ان ما زاد على السبعين له حكم بخلاف السبعين
ولقائل ان يقول انا نمنع صحة هذه الرواية كيف وقد روي انه صم قال لو علمت اني لو زدت على السبعين يغفر الله
لهم لفعلت مع ان الكلام في ذكر السبعين للمبالغة ومعنى الاية ان الاستغفار الكثير لا يفيد فغفران ما زاد على السبعين
فاراد كما تقول لصاحبك لو جئتني سبعين مرة ما كلمتك وغرضك انك وان اكثرت المجيء فلا يترتب عليه التكلم
من اصلا فلا يدل على ما قلتم بمعناه لكن نمنع ان فهم مخالفة الحكم من التعليق في الاية بجواز ان يكون فهم ذلك بناء
على ان الاستغفار لهم كان جايزا بحسب الاصل في جميع المراتب ثم ورد المنع من هذا القدر الخاص فبقي ما عداه على
الجواز احتج الثاني لمفهوم الشرط بدليلين الاول ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يكن
لذلك الشرط بدل يقوم مقامه على تقدير عدمه وهو باطل فان من شرائط صحة صلوتك لا يلزم منه عدم الصحة

عند عدم الوضوء لجواز الصحة بشرط اخر كالتيمم الثاني انه لو ثبت ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
ولو ثبت مفهوم الشرط لانتفت الحرمة بانتفاء ارادة التحصن وهو باطل اذ الاكراه على البغاء حرام اجماعا والجواب اما
عن الاول فنقول لو كان للشرط بدل يقوم مقامه فالشرط حقيقة احدهما من غير تعيين وظاهر ان انتفاء احدهما كذلك
انما يكون بانتفائهما معا وح فيمتنع المشروط لما ذكرناه سابقا اقول يمكن تقرير الدليل الاول على وجه يندفع
به جواب المعترض وحاصله ان مفهوم الشرط انما يكون حجة ليستدل به لو ثبت ان للحكم المشروط شرطا
واحدا معينا وح فيلزم من انتفاء ذلك الشرط انتفاء ذلك الحكم لكنا لا نقطع بذلك لجواز ان يكون للحكم
شروطا فانتفاء ذلك الشرط لا ينفي الحكم بل يتحقق بشرط اخر فان قيل الاصل عدمه لا يكتفى بذلك كما مر نظيره
في مسألة العام فان قلت كيف يمكن تحصيل العلم بذلك وما الطريق اليه قلت التحقيق البحث والتفتيش
عن الادلة هو الطريق فعلى المجتهد البحث عن ذلك فان لم يجد شرطا اخر حصل له علم بعدمه وبالجملة لا بد
من حصول دلالة وامارة تقتضي انه لا شرط للحكم سوى ذلك حتى يحصل بانتفائه على انتفاء الحكم واذا كان
كذلك فمفهوم الشرط وحده ليس دليلا على انتفاء الحكم بل بانضمام انه لا شرط سواه لكن لا يخفى ان فرض النزاع في
مثل ذلك قليل الجدوى فتدبر واما الجواب عن الثاني فمن وجوه ثلثة الاول ان مفهوم الشرط معناه هنا عدم تحريم
الاكراه على البغاء عند عدم ارادة التحصن فنقول يجوز ان لا يكون التحصن مريدا للبغاء ولا للتحصن فيتحقق عدم
ارادة التحصن مع كراهة البغاء ولا يصح قولكم اذا لم ترد التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن قلنا معنى كون
التحصن كارها للفعل عدم ارادته اياه ولو في صورة عدم الشعور بذلك الفعل وعدم خطوره بالبال ام بل معناه
انه مع حضوره في ذهنه وشعوره به تترجح الميل الى تركه وبيان ذلك ان الكراهة والارادة متقابلان تقابل التضاد
لا العدم والملكة كما بين في محله وح فكراهة البغاء تستلزم ارادة التحصن لتستلزم كون البغاء غير مكروه لهن
فيمتنع الاكراه وعليه فلا يكون الاكراه عليه حراما لان التحريم انما يتعلق بالمقدور الممكن والاكراه هنا ليس بمكروه ثم انه
يلزم من عدم حرمة الاكراه جوازه لان عدم الحرمة قد يكون لكون الشيء مباحا وقد يكون لكونه غير مقدور وهذا منتف فيه

وانتفاء التحريم اى تحريم الاكراه لامتناع المنهى عنه اى الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن لكونه غير ممكن للمكلف
كما بينا الثانى ان مفهوم الشرط انما يكون معتبرا اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى غير التعليق وبجوز فائدة
الشرط فى الاية المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى النهى اذا ادون التحصن مع نقصان عقلهن فالمولى مع كمال
عقله احرى بذلك الثالث انا لانم مفهوم الشرط وانما يدل بحسب الظاهر على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن
لكن الاجماع القاطع عارض الظاهر فاسقط الظاهر بسببه هذا وقد يجاب بانه جمع بخروج الاغلب فان الغالب ان الاكراه
يكون عند ارادة التحصن فهو كقوله تعو وربائبكم التى فى حجوركم ولا مفهوم فى مثله كما بينا
مفهوم الصفة حجة عند الشيخ والشافعى وكثير احتلفوا فى مفهوم الصفة او تعليق الحكم على الذات موصوفة
باحد الاوصاف كقوله صلى الله عليه وسلم فى الغنم السائمة زكوة هل يدل على انتفاء ما ليس له تلك الصفة فيكون حجة ذهب الى
على ذلك امام الائمة الشيخ والشافعى وكثير وبعض اصحابنا واكثر العامة مثل الشافعى واحمد والاشعرى على الاول والسيد
المرتضى والمرجئة واكثر اصحابنا وبعض العامة مثل الشافعى وتوقف المصنف فى ذلك ولذا نقل ادلة الطرفين من
غير اختيار لاحدهما القائلون بالحجية استدلوا بوجهين الاول انه لو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم
عن غير الموصوف لم يكن لذكر الوصف فائدة بل كان لغوا والتالى باطل اما الاولى فلان المفروض انه
لا فائدة فى الوصف سوى الدلالة فلو لم تكن ثابتة فيه ايضا خلا عن طبيعة الفائدة وكان كقولك الانسان الابيض
حيوان وذكر الابيض لغو اما الثانية فلان خلو كلام احاد البلغاء عن الفائدة بعيد جدا بل غير مستقيم فكيف
كلام الله وكلام رسوله لا يقال هذا اثبات كون اللفظ دالا على معنى لخلوه عن الفائدة وهو غير مستقيم لان الوضع
للمعنى انما يعلم بالنقل لانا نقول اثبات ذلك من استقراء كلامهم فان الاستقراء دل على انه لا فائدة سواه يقتضى
لان يكون مرادا من الكلام فان قيل هذا يجرى فى مفهوم اللقب فيقتضى لو لم يدل على نفى الحكم من الغير لم يكن مفيد افقلنا
له فائدة اخرى وهى افادة الكلام معه فانه لو حذف لسقط الكلام من الفائدة ولسر ازقته فى الغنم زكوة يبطل الفائدة
بخلاف حذف السائمة فى الغنم السائمة زكوة فانه لا يبطلها فلابد فيه ان يكون للسائمة فائدة غير الافادة الثانى

ان الجميع

ان ابا عبيدة الكوفى لما سمع قوله لى الواجد يحل عقوبته وعرضه قال هذا يدل على ان لى غير الواجد لا يحل شيئا منهما
ولولا انه فهم من التقييد بالوصف ان غير الموصوف به ليس كذلك لما صدر عنه هذا القول وايضا لما سمع قوله مطل الغنى ظلم
قال هذا يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وحين سمع تاويل من اول قوله لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير له من ان يمتلى
شعرا بان المراد الهجاء وهجاء الرسول خاصة قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لان الهجاء قليله وكثيره
سواء فيه بل فيه دلالة للتعلق انه اذا لم يمتلى وكان فيه قليل من الشعر كان مباحا فجعل الامتلاء من الشعر الذى يقع
الشعر الكثير يوجب ذلك فهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاصح به فقد الزم من تقدير الصفة المفهوم فالصريح
اولى ولما النافون لمفهوم الصفة فقد استدلوا على ذلك بان التقييد بالوصف لو دل على نفى الحكم من غير
الموصوف فكانت دلالته على ذلك اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والثلث منتفية اما المطابقة
والتضمن فلان قولك فى الغنم السائمة زكوة ليس ما وضع لانتفاء الزكوة من المعلوفة ولا هو جزء لما وضع له
ولما الالتزام فلان الحكم قد يثبت مع عدم الوصف وقد ينتفى اما الاول فكقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم فان ثبوت الجزاء ثابت وان انتفى القتل عمدا كما اذا قتل خطا واما الثانى فكقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه ينتفى الحكم بانتفاء الاستطاعة فيكون ثبوت الحكم للموصوف لصفة اعم من
ثبوته لغير الموصوف به وانتفائه والاعم لا يستلزم الاخص فلا التزام ايضا ومع انتفاء الدلالات الثلث لا لزوم
ويمكن حمل العبارة على دليل اخر وهو انه لو ثبت المفهوم لكان ثبوته بدليل وهو اما العقل فلا مدخل له فى مثله
ولان الكلام فى اللغة واما النقل المتواتر فهو منتف والا لما اختلف فيه واما النقل الاحادى فهو غير مفيد فى المسئلة الاصولية
اذا انتفت الثلثة انتفى المفهوم وفيه ان الكلام فى اللغة والنقل الاحادى كاف فيها والا امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام
لنقل الاحاد ذلك ولهذا اكتفى علماء الامصار بنقل مثل الاصمعى والخليل وسيبويه معانى الالفاظ مع كونهم احادا ويمكن
تقريره بوجه اخر وهو انه لو دل لكانت باحدى الثلث والتالى باطل اما الملازمة فظ واما الثانى فلعدم كونها بالمطابقة
والتضمن اذ نفى الحكم عن غير المذكور ليس عين اثباته فيه ولا جزئه والا لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والمفروض

خلافه وبعدم كونها بالالتزام اذ لا ملازمة في الذهن ولا في الوجود بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه عند انتفائها
وهذا البحث يرد على الطرفين الغاية واجابوا عن دليل القائلين بالمفهوم اما عن الاول فبانا لا نم ان الوصف لو لم يدل
على انتفاء الحكم عن غير المذكور لم يكن لذكر الوصف فائدة فان التوضيح اقوى فائدة يراد بذكره كيف والاخفش
جماعة من ائمة العربية جعلوا بابه وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان جعلها للتقييد خلاف الوضع سلمنا
انها موضوعة ايضا له لكنا نعلم قطعا انها كما جاءت للتقييد فقد جاءت للتوضيح اتفاقا فاذا وردت للمعنيين
لم يصح ان يحمل على احد معانيه الا لدلالة ترجح فتلك الدلالة هي الدالة على تقييد الحكم دون المفهوم ثم انا لو حططنا
من ذلك كله لقلنا ان الوصف قد يكون لشدة الاهتمام بذكر الموصوف بالصفة لبيان حكمه وقد يكون لا لابد انه سئل
عن محل الوصف فيكون السامع محتاجا اليه بخصوصه دون غيره فيجاب ببيان حكمه ولا يلزم من ذلك نفي الحكم
عما عداه وقد يكون قيد السبق معلومية حكم غير محل الوصف الى الذهن دون غيره وقد يكون للتنصيص على عدم
جريان الاجتهاد فيه بالاجتهاد وتخصيص اللفظ بما عداه ونحو ذلك من الفوائد فان قلت هذا خارج من محل النزاع
فان الكلام فيما لو لم يكن للتقييد فائدة سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور واين هذا منه قلنا وجود وصف
لا يحتمل شيئا من الوجوه المذكورة وخال عما ذكرنا من الفوائد ثم بل كل وصف يجوز ان يكون يراد به احد ما ذكرنا
وهو كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي جعلتم عليه الكلام حذرا من التخصيص لا لفائدة فانه مع احتمال ذلك
منها يحصل الفوائد ويتم الكلام فان قلت لا اصل العدم تلك الغلبة اوجب ظهوره ويجاب عن تعلقهم بالابيض والاسود
ان المقتضي لاستهجانه كونه بيانا للواضحات لا عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف واما عن الثاني فان قول ابي عبيد
بما لغة حكم خبر الواحد وربما كان عن اجتهاد ونظر لا عن نقل اهل اللغة والنزاع في الدلالة اللغوية سلمنا لكن قد كان هذا
معارض بقول الاخفش النافي لمفهوم الصفة مع انه عالم باللغة فان قلتم لم يثبت ذلك عن الاخفش قلنا هذا مادة التعليل
فلا سبيل الى رده والا لرد ما نقل عن ابي عبيدة ايضا لانه ليس بتواتر فان قالوا رواية ابي عبيدة ارجح لانه امام نقل قلنا
وكذلك الاخفش امام العربية فان قالوا الاخفش ناف وابو عبيدة مثبت والمثبت ارجح قلنا ابدهما في الحقيقة متباينان فان

ايضا

الجنبرة يقول ان الصفة وضعت لمجرد التقييد واستعمالها في التوضيح مجاز وقد ظهر بما ذكرنا ان القول بحجية
مفهوم الصفة بعيد وكان انتفاء الحكم فيه عن محل الوصف محتاجا الى دليل منفصل يدل عليه
مفهوم الغاية حجة عند الاكثر الا المرتضى وبعض العامة   اختلفوا في مفهوم الغاية اي في تعليق الحكم
على شيء بالى وحتى هل يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها ام لا اكثر من اصحابنا والعامة على الاول فيكون حجة
يستدل به على المخالفة وفرق انه منطوقه ومنهم من يدل بمنطوقه على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها وذهب المرتضى
من اصحابنا وبعض الحنفية الى عدم الدلالة على المخالفة وانما يستفاد من اللفظ ثبوت الحكم الى الغاية واما ما
بعدها فمسكوت عنه لا يحكم ببقائه ولا ارتفاعه الا بدليل لنا انه متبادر لنا على الاول التبادر من نحو صوموا الى الليل
ان اخر وجوب الصوم جزء من الليل وكان هذا يقتضي رفع الحكم عما بعد الغاية حتى لو وجب الصوم بعد ذلك
الجزء لم يكن ذلك الجزء اخرا وهو خلاف ما نطق به الكلام فكذا ما نحن فيه فان قيل لا خلاف في ان ما بعد الغاية مخالف لما
قبلها في الحكم انما الخلاف في نفس الغاية هل هو خارج ام لا ففي المثال المذكور الخلاف في اول جزء من الليل هو خارج
من الحكم المنفي ام لا قلنا هذا وقد يتراءى من بعض عباراتهم وليس الامر كذلك كيف وقد صرح المرتضى بان بعد الغاية لا يخالف
ما قبلها الا بدليل وهو لحليمي في الذريعة واما تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم
انتفائه وثبوته بدليل وانا ملنا من قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله ثم اتموا
الصيام الى الليل وقد ثم هو نظيره اما بعد الغاية مجملا وانما يعلم بدليل غيره ما يدل عليه اللفظ نفسه وعبارة الامام
في المحصول حيث قال التقييد بالغاية يقتضي ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف وعبارة الامدي ان مفهوم الغاية نفي الحكم
فيما بعد الغاية ونحو ذلك مما هو صريح فيما ذكرنا واما نفس الغاية فالحق ان دخولها في الحكم المتقدم وخروجها منها يتوقف
على الدليل من خارج وان اللفظ خال عن الدلالة على ذلك وقد صرح الاستاد في شرح التحصيل بعد تقرير كلام الى الرازي
انه لا دلالة فيها على ادخاله المرافق في غسل اليدين ولا على ادخال الكعبين في مسح الرجلين لخروج الغاية تارة ودخولها اخرى
ثم حكم بعد ذلك ادخول المرافق انما استفدناه من فعل الائمة في الكتاب وان الى الغاية فاما دخولها وخروجها فيد

مع الدليل وما فيه دليل الخروج فقد تم منطوق المسيرة لان الانتفاء للاعسار وفي دل بالمسيرة ولو دخلت فيه لكان
منطوقا في الحالين وكذا اتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال وما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن
من اوله الى اخره لانه يوقد لحفظ كله وقد تم الى المرافق لا دليل فيه لا دليل فيه على احد الامرين ويحكم الشافعية بوجوب
الغسل للاحتياط بالمتيقن هذا كلامه وهذا صريح في التردد في الغاية وعلى هذا فالخلاف المفهوم بين الاصوليين انما هو فيما
بعد الغاية لانها فيها استدل النافي لمفهوم الغاية بان التقييد بها لو دل على انتفاء الحكم فيما بعدها لكانت دلالته اما
بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والثلث منتفية فلا دلالة والجواب المنع من انتفاء دلالة الثلث فان الحكم
المغيا بغاية بوقت يرتفع مع انتفائه وكان مستلزما له اصح السيد في الذريعة على نفي مفهومها بنحو ما تقدم في الاحتجاج
على نفي دلالة التخصيص بالوصف وبالغ في ذلك حتى فرق من فرق بين تعليق الحكم وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
كالمناقض لنفسه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال كان قيل فاي معنى لقوله تم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان
يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع فيما علق بغاية ان يجوز فيما بعدها وجوبه
الا ان المساوات بين الامرين كيف والدلالة في الغاية ظاهرة للزوم فيها اذ لا ينفك تصور الصوم الذي يكون
اخره الليل مثلا من عدمه في الليل ولا كذلك الوصف وهو ظاهر كيف ومن العلماء من يذهب الى انه صريح في مدلوله مطابقة
ومنهم من يرى انه اقوى دلالة من مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به فلا وجه لمساواته لمفهوم الوصف مفهوم اللقب
ليس بحجة والخلاف فيه نادر مفهوم اللقب هو تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو اكرم زيدا او اسم جنس معرفا نحو اكرم الرجال
والحق انه لا يدل على نفي الحكم عن غير المذكور فانا نعلم من ضرورة اللغة ان قول القائل زيد اكل لا نفهم منه ان عمرا لم يأكل
وايضا لو دل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لما حسن من احد ان يخبر بان زيدا عالم الا بعد ان يعلم ان غيره ليس بعالم
اذ لو لم يعلم ذلك واخبر لكان قد اخبر بما يعلم انه فيه كاذب او لا يؤمن كذبه ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلاء الاخبار
بمثل ذلك مع جهل المخبر بكون المخبر به ما لم يطلع عليه بان غيره ما لم ايضا اذ لو كان حجة واخذ به للزم الكفر من
قول القائل زيد موجود وموسى رسول الله لدلالته على ان ما عدا زيد غير موجود وما عدا موسى ليس برسول ومن

وهو شامل لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبياء بل كان مثل ذلك كفرا قطعا والمعلوم ضرورة خلافه ولنا ايضا ان المفهوم
انما يعتبر لتعيينه فائدة حيث لا فائدة سواه وهذا ليس بتلك المثابة لان من فوائده اختلال الكلام بدونه قالوا
من قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي بزانية ولا اختنابا دونه الى الفهم نسبة الزنا الى الخصم واخته ولذلك اوجب عليه
الحد بعض الفقهاء وكاحمد ومالك ولولا ان مفهوم اللقب حجة لما ثبت ذلك والجواب انه قرائن الخصام وقصد الايذاء
دلت على ذلك لا نفس اللفظ على انه مفهوم اللقب نفي الحكم عن غير المذكور لدلالته على ولا دلالة لكان حينئذ يجب
عليه الحد لكل واحد واحد من اهل الانسان لا للخصم فقط وهو ظاهر الفساد واختلف في انما العالم زيد
الاظهر حجيتها اه هنا تنبيهان الاول انما والحق انه يفيد الحصر اي نفي الحكم لتضمنه ما وان المقيدتين لرد
لتصريح النحاة بانه كلمة حصر ولانفصال الضمير معه في كلام الفصحاء وعليه قول الشاعر انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع
عن احسابهم انا ومثلي وهو شاهد صدق على ان المعنى ما يدافع الا انا فانه لا انفصال الا مع موجب لحصول الضمير الا ذلك قالوا
لو دل على الحصر لدل عليه في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وكان يدل على ان كل من
لا يوجل قلبه اذا ذكر الله ليس بمؤمن وهو باطل بالاتفاق علمان بعضها كان كل مؤمن قلنا المراد الكامل في الايمان
دون كل المؤمنين قالوا ثانيا انما زيد قائم بمنزلة قولنا ان زيدا قائم وان الزيادة ما كافة لعدم ما ظهر ان القول الثاني
لا يفيد الحصر وزيادة ما يحتمل ان يكون لتحصيل معنى زائد ويحتمل الا لمعنى كما في فبما رحمة من الله لنت لهم ولو تردد بين هذين
الوجهين اخذنا بمعنى الاصلي اعني زيد قائم لعدم العلم بما يوجب الخروج عنه قلنا كون الزيادة لا لمعنى بعيد وتحقق
ثبوتهم في الدلالة على الحصر فهو موضوع لهذه اللفظة كما يعلم ذلك من تتبع كلامهم في موارده وهو مصادرة الثاني تقديم
الوصف على الموصوف نحو العالم زيد هل يفيد الحصر اي نفي الحكم عن غير المذكور والحق انه كذلك لان الترتيب الطبيعي
خلافه فالعدول الى مثله يكون لفائدة ولا فائدة غير النفي عن الغير واعلم ان المصنف لم يتعرض لمفهوم العدد وهو
تعليق الحكم على عدد مخصوص حيث يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان او ناقصا والاتفاقنا
على عدم حجيته وان خالف فيه بعض المخالفين من الشافعية في النسخ وهو رفع الحكم الشرعي بدليل

شرعي متأخر أه   النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار القدم
اي ازالته ويقال على النقل ايضا ومنه نسخت الكتاب اي نقلته ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من
وارث الى اخر وهل هو حقيقة فيهما او في احدهما دون الاخر مجاز في الاخر لكل طائفة وقد اختلف العلماء في تعريفه اصطلاحا والاصح
منها ما ذكره المص هنا وهو تعريف الحاجبي فيقال انه رفع الحكم الشرعي فبقيد رفع الحكم الشرعي خرج رفع الحكم
الثابت بالعقل كالاباحة الثابتة بحكم الاصل فان رفعه لا يسمى نسخا وقولنا بدليل شرعي خرج رفع الحكم بموت
او جنون ونحوهما وقولنا متأخر خرج نحو الاستثناء والشرط والغاية لعدم تأخرها فان قولنا صلوا مثلا دون
الحائض النهي فيه رفع الحكم بدليل شرعي لكن ليس بمتأخر وان امكن ان يقال انه لا رفع هنا فان المجموع يثبت به حكم واحد
ولم يثبت الحكم باول الكلام اذ الكلام بالتمام هنا وقد يزاد في الحد قيد اخر وهو قولهم على وجه لولاه لكان ثابتا
ليخرج عنه نحو نهي الله تعالى عن فعل ما امر به كما اذا امر بصوم يوم الخميس فان هذا النهي ليس على وجه لولاه لكان ثابتا لعدم
اقتضاء الامر التكرار وانت خبير بخروج مثل هذا بالرفع لعدم الرفع فيه كما لا يخفى اذا عرفت هذا فنقول اتفق
اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض طوائف اليهود قلت وهم فرق فرقة تنفيه عقلا
وفرقة تنفيه سمعا متمسكين بما روي عن موسى عم وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكرت معجزاته
وزعموا انه لم يأت بمعجز ليتبعه بصدقه كمعجزات موسى عم قالوا لو جاز ذلك لصدقناه وحكمنا بان شريعته ناسخة للشرائع
المتقدمة وما جاء قبلها وفرقة اقرت بنبوته وظهور المعجزات على يديه لكنها زعمت انه مرسل الى العرب دون العجم وهم [illegible]
ويحتمل انهم يجوزون النسخ ويحتمل انهم يمنعونه كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى عم لم تنسخ اما الوقوع فقد خالف فيه
ابو مسلم الاصفهاني من المسلمين حيث جوزه عقلا ومنع من وقوعه وبالغ فيه وعدم وقوعه في القرآن يكفينا في ابطال مذهبه
وقول المص هنا سيما في القرآن له معنيان احدهما سيما الوقوع فيه فان النسخ فيه كثير والاخر سيما نفيه له فانه قد بالغ
في نفيه فيه وكلاهما واعلم انا اذا اثبتنا الوقوع ثبت الجواز فلنكتف به من غير تعرض لجوازه لاثبات وقوعه
في القرآن يكفينا في ابطال مذهب الاصفهاني ولنذكر وقوعه فيه وجوها الاول اية القبلة اعني قوله تعالى سيقول السفهاء

من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فانها نسخت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد اجاب الاصفهاني
بانها لم تنسخ لبقاء الاستقبال الى بيت المقدس عند الاشتباه قلنا عند الاشتباه لا خصوصية لبيت المقدس بل هو كغيره
الثاني قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم الى الحول غير اخراج فانها دلت على وجوب الانفاق
على الزوجة حولا وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت نقضت مدتها ولا سكنى لها ونسخت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الدال على وجوب الاعتداد باربعة اشهر وعشر وقد اجاب بان
ذلك لم ينسخ ايضا لبقائه في بعض الصور فان الحامل اذا كانت مدة حملها تمتد بالحول فهو تخصيص ويدفع بان الاعتداد
في هذه الصورة ليس بالحول من حيث هو حول وانما بالحمل ان تضع وخصوصية الحمل لمعناه فانه لو حصل بالاكثر
منها انقضت ولو زاد لم ينقض بها ايضا اتفاقا الثالث اية الصدقة اعني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي نجويكم اذا
ناجيتم فقدموا بين يدي نجويكم صدقة فانها دلت على وجوب تقديم الصدقة على المناجاة مع الرسول ولم
يتصدق الا امير المؤمنين ع كان معه دينار فاستبدله بعشرة دراهم وكان يتصدق لكل مناجاة بدرهم ثم نسخ بعقيب
مناجاته بقوله تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا الاية وقد يجاب بمنع ذلك بان الغرض
من ذلك ايجاب الصدقة لحصول التمييز بين المنافق وغيره وبعد حصوله سقط التعبد بها لان زوال السبب الخاص
يوجب زوال الحكم وليس النسخ في شيء ويدفعه ظهور ان كون الصدقة للتمييز يوجب ان يكون الصحابة غير علي منافقين لانه
لم يتصدق سواه كما عرفت وصرح المحقق ببطلان ذلك ورابعها اية الثبات اعني قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
فانها دلت على وجوب ثبات الواحد للعشرة من الكفار ونسخ بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا
فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاوجب بها ثبات الواحد للاثنين ونحو ذلك من الآيات المذكورة لدعواه
فان قيل كيف يقصد من المسلم ان كان النسخ وهو ينكر النسخ الكلي مع انه من ضروريات الدين ثبوت نسخ بعض
الاحكام الشرائع السابقة بثبوت شريعتنا بالقواطع ونسخ بعض احكام شريعتنا بالقواطع من شريعتنا وكذا ذلك لا ينكر
عدم بقاء تلك الاحكام في الانقطاع والارتفاع ويزعم ان تلك الاحكام كانت مقيدة الى ازمنة بعينها والحاصل انه

لو كان المراد ان الشرائع الماضية والاحكام لم ترتفع بشريعة محمد صلعم بل تكون باقية كما كانت غير مسلم وليس مراد المسلم
المنكر للنسخ ذلك وانما بين ان الشريعة المتقدمة والحكم السابق موقت الى وقت ورود الشريعة المتاخرة والحكم
المتاخر واذا كان الاول موقتا لا يكون الثاني نسخا وانت خبير بان النزاع في ذلك يرجع الى اللفظ ثم استدل ابو
مسلم على عدم الوقوع في القران بقوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فانه يدل على امتناع
بطلان القران السابق او لاحق ولو جاز النسخ لجاز ابطاله وهو مستلزم لوقوع الباطل فيه والجواب ان ذلك لا يدل على
ما يدعيه فان الضمير للمجموع والمراد انه لم يتقدم هذا الكتاب من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله وذلك لا ينافي تطرق
الى بعض وانقلنا ان النسخ ابطال   وما في التوضيح من ان ادم اه   هذا الكلام مع اليهود وحاصله انه
جاء في التوراة انه تعالى قال لنوح وقت خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلة لك ولذريتك واطلقت لكم ذلك
كالنبات والعشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم كثيرا من الدواب في شرع موسى وهو النسخ فيبطل قول اليهود
احتجوا بوجهين الاول وهو لمن منعه سمعا انا لو وضع النسخ لنسخ شريعة موسى والثاني باطل لاستلزامه بطلان قول موسى
هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقد تمسكوا بالسبت ابدا وقد ثبت بالتواتر قلنا لا نسلم ان هذا كلام موسى
وانما هو رواية مختلقة مبتدا اختلقها ابن الراوندي ولو ثبت مثل ذلك لما احتج به بعض دون بعض ومعلوم ان
كثيرا منهم لا يقبله كعبد الله بن سلام وغيره من احبارهم ونقضت العادة باحتجاجهم به على النبي صلعم وكان ينقل مثل ذلك [illegible]
ودعوى التواتر في مثل ذلك باطل لما استاصلهم بخت نصر [illegible] بيت المقدس [illegible] وقتلهم من شاء منهم
انه من قول موسى لكن لا دلالة فيه على عدم صحة النسخ سوى قيد التابيد وهو غير مانع لجواز ان يكون المراد بالتابيد
طول الزمان كما وقع في التوراة ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلينقب اذنه ويستخدم ابدا
ثم ارتفع ذلك الحكم المقيد به وايضا قد امروا في قصة الفصح بان يذبحوا الجداء ويأكلوا لحمه ملهوجا ولم يكسروا منه عظما وتكون هذه لهم
سنة ثم زال التقييد به وفي مثل هذه المواضع ادعوا فيه ان المراد بالابد المدة الطويلة فليقل لهم كذلك في قول موسى
وان قالوا ان المراد به معنى الدوام وقد وقع كان نسخا كما لا يخفى الثانية وهو لمن منعه عقلا انا لو وضع النسخ لكان الفعل حسنا

وقبحهما

وقبحهما والثاني باطل اما الاولى فلان شرعية الفعل والامر به يوجب ان يكون حسنا وفعله يوجب ان يكون قبيحا لان ما هو
حسن يمتنع رفع الشرع له واما الثانية فلامتناع اجتماع تلك الصفتين المتقابلتين في محل واحد قلنا ان اريد ثم اجتماع
الحسن والقبح في الفعل الواحد في وقت واحد فلا نسلم وان اريد ثم اجتماعهما مطلقا ولو في وقتين فلا نسلم بطلان الثاني
فان الفعل الواحد قد يحسن في وقت ويقبح في اخر وكيف والشرائع تابعة للمصالح واختلافها باختلاف الازمان
جائز فرب فعل كان في هذا الوقت دون غيره وبالنسبة الى هذا الشخص دون غيره كشرب دواء فانه في وقت نافع
وفي اخر ضار وعلى هذا يجوز تجدد المصلحة في وقت تبعها حسن الفعل بعد ان كان قبيحا فان قلت يلزم البداء
وهو عليه تعالى محال قلنا في وقت تجدد المصلحة وتجدد علمها واللازم منه باطل وهو الاول لا الثاني فانه تعالى عالم بحال
الفعل في جميع الاوقات وقد يتجدد مصلحة للعبد بالنظر الى الوقت الحاضر تبعها حسن الفعل هنا بخلاف الامر
به بعد ان لم يكن واين هذا من البداء قالوا ثانيا الحكم في علمه اما ان يكون مستمرا ثابتا ابدا او لا يكون وعلى التقديرين
فالنسخ ممتنع اما على الاول فظ والا لزم خلاف ما علمه اولا وهو الجهل الذي تنزه تعالى منه واما على الثاني فلانه
معلوم الى وقت معين فالحكم في علمه موقت غير ثابت فيما بعد فالفعل الثاني لا يكون رفعا للحكم الثابت فلا يكون نسخا
والجواب لا ينافي النسخ بل يحقق وجوده والتحقيق ان النسخ رفع الحكم الذي نظن نحن استمراره ودوامه لولا تقطع
الاستمرار المظنون واما هو تعالى فعالم بثبوت الحكم الاول الى وقت معين هو وقت اطلاعنا منه ثم على الناسخ الرافع
لاستمرار المظنون لنا ونسخ الحكم لا ينافي كونه في علمه تعالى ثابتا الى وقت معين قالوا ثالثا لو جاز ارتفاع الحكم
فاما قبل وجود الفعل او بعده او معه والاقسام باطلة اما الاول فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع فان العدم الاصلي
ليس برفع واما الثاني فلانه ارتفاع بعد وجوده وانقضائه وهو باطل ايضا اذ لا يتصور رفع ما وجد وانعدم
اما الثالث فلانه لو ارتفع مع وجوده للزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حينئذ لا يوجد والجواب انه يجوز
ان يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بوجوب بعد المرفوع لو وجب اجتماع العلة والمعلول زمانا ولو سلم
فهذا انما يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع فيه فانه موضوع الحكم الذي كان متعلقا به دوانه

التردید؟

مكلف كما يزول بالموت لانه يبقى في المتعلق التاويل لانا نقول ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه
ولا يمنع ذلك بعد التحقيق والوجوب فان قيل فتردد في المتعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه انه قد وجد التعلق بالفعل
في الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل في الزمان الثاني فارتفع وانقطع استمراره الذي كان يتحقق لولاه
النسخ قالوا اما ان يتابد شرع موسى في اللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا يدل عليه فان دل على دوام شرعه فاما
ان يقترن بشيء يدل على انه ينسخ او لا فان كان الاول اعني ان يدل على دوام شرعه ويقترن اللفظ بما يدل على
دوام شرعه ويقترن بما يدل على نسخه فيبطل من وجهين الاول ان التنصيص على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم تناقض الثاني
لو بين ان شرع موسى سينسخ لوجب ان ينقل عنه الكيفية لانه لو جاز وقوعه ولم ينقل لجوزنا فلعل في شرعكم ابطال الصلوات
فلم ينقل لكم طريق قطع بعدم نسخه وايضا ذلك مما يتوفر الدواعي على نقله وهو موجب للاشتهار والا فيمكن ان يقال
عليكم لعل القران عورض ولم ينقل واذا ثبت وجب نقل تلك الكيفية بالتواتر كاصل شرعه وجب ان لا ينازع احد في ذلك
وحيث نازعوا دل على عدم ثبوتهما وان كان الثاني اعني ان يذكر اللفظ يدل على دوامه ولا يقترن بما يدل على
انه سينسخ فنقول وجب ان لا يصح منسوخا والا لزم التلبيس حيث ذكر ما يدل على الدوام وليس بمراد ولزم عدم الوثوق
بشيء من الظواهر لكون هذا مغلطا في الدوام وليس بمراد وان كان الثالث اعني ان يبين شرع موسى مع عدم دلالة
على الدوام فنقول مثل ذلك لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة لان الامر لا يفيد التكرار ومثل ذلك لا يسمى نسخا الجواب
باختيار الشق الثاني اما الاول فنقول انه قد يجوز ان يكون بين له سينسخ لكن لم ينقل لانقطاع اليهود وهلاكهم
في عصر بخت النصر النصراني ولا يرد مثله علينا لاتصال ... في جميع الاعصار وكونهم في كل عصر بالغين
حد التواتر واما الثاني فنمنع لزوم التلبيس اذ يقترن كلامه بما يدل على النسخ لانا بينا جواز تاخير البيان
من وقت الخطاب الى وقت الحاجة فيجوز ان يكون ذلك اولا بلفظ الدوام ثم لاجل وقت النسخ بين نسخه
فصل هل يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقته المرتضى والشيخ منه والمعتزلة لا اه اختلفوا في نسخ الحكم
كالوجوب مثلا قبل حضور وقته وتحرير محل النزاع ان نقول لا اختلاف في جواز نسخ الحكم بعدما مضى وقته

سوا فعل

سواء فعل ام لا فانه ثم كالامر من يطيعه بالفعل ام من يعصيه وان لو كان لوامر يأما المطيع جاز النسخ فبلا اشكال والحق
فيما لو امر عصى المكلف لان حسن النسخ التابع لتغير المصلحة لا يتغير بالطاعة والمعصية ولان الكفار مخاطبون بالناسخ
والمنسوخ ولم يفعلوا شيئا من ذلك انما الخلاف في جواز نسخ الحكم قبل حضور وقته الذي يمكن الفعل من اداء الفعل فيه
سواء كان قبل دخول الوقت كما اذا قال صم يوم الخميس ثم يقول قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس او بعد دخول الوقت
وقبل انقضاء زمان الفعل بتمامه كما اذا قال حج هذه السنة ثم يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان فعل الاسباب
لا تحج فمنعه اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي ومنه الحلي والمعتزلة وبعض الاشاعرة على عدم الجواز وهذا
هو الاقوى عندي وبعض اصحابنا كالشيخ مفيد على ما نقله الشيخ في العدة وحكاه المحقق في اصوله والحاجبي والبيضاوي
واكثر الاشاعرة على الجواز وتوقف المصنف في ذلك لنا على عدم الجواز انه لو جاز النسخ قبل حضور الوقت لزم البداء
والتالي باطل اما الاول فلان البداء عبارة عن ظهور ما كان خفيا عن الامر وهو عالم به وظاهر ان النسخ على ذلك
الوجه يقتضي ان يكون الشيء الواحد مامورا ومنهيا من جهة واحدة في وقت واحد من وجه واحد لان الكلام
في مثله لانا نعلم انه اذا قال في يوم صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس
ركعتين لكان قد تناول الامر والنهي فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد من مكلف واحد وظاهر ان
ذلك انما يكون لبداء والقصد الى الامر بالقبيح او النهي عن الحسن لان الفعل ان كان قبيحا فالامر به قبيح وان كان
حسنا فالنهي عنه نهي عن الحسن واما الثانية فيظهر بالاتفاق لاستحالة البداء عليه تعالى ولنا ايضا انه لو جاز
النسخ قبل حضور الوقت لزم تعلق الامر بما تعلق به النهي والتالي باطل بيان الملازمة انا نفرض الفعل الواحد في الوقت
الواحد بالنظر الى مكلف واحد لو تعلق به بعد الامر نهي كان متعلق الامر والنهي واحدا واما بطلان التالي فلامتناع
اتحاد متعلقيهما لان الامر يدل على الحسن والنهي على القبيح فيلزم كون الشيء الواحد حسنا وقبيحا معا وهو ممتنع وفيه
ما ذكرتم انما يلزم لو تناول الامر ما يتناول النهي وهو ممنوع من وجهين فاولا ان نقول انه النهي انما يتناول
مثل الفعل الذي تناوله الامر وثانيا ان النهي انما يتعلق بالفعل والامر الاول بالاعتقاد لانا نقول الفعلان

الفعلان اذا اختصا بوقت واحد من وجه واحد اما الا ان يكون احدهما مصلحة فيتعلق الامر والاخر مفسدة فيتعلق
به النهي بل الامر الاول بعينها على ان التخيير بينهما ممكن فلا يجوز ان يتناول التكليف احدهما دون الاخر وكيف
والامر يتعلق بنفس الماهية وتعلقه بالافراد من حيث ان الماهية لا يمكن تحققها بدونها وح فلا يثبت النهي عن نفس الماهية
بعد الامر بها تحقيقا اتحاد متعلقهما فاندفع الاول واما عن الثاني فلان لفظ الامر انما يتناول الفعل المشتمل على الاعتقاد
معدول عن الظاهر وهذا هو الالغاز والتعمية سلمنا لكن نقول الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتناول الذي على ما دل
عليه فيحسن تعلق الامر به اذ لو كان على خلاف ما امر به لكان جهلا وذلك لا يقبح لا يحسن الامر به وح فالامر بالاعتقاد ظ في
وجوب الاعتقاد ولا معنى لوجوبه مع كون الفعل غير واجب وبعضه فلا اقبح المنهي فان قيل ظ ان الامر يتناول جنس الفعل والنهي
لقبحه فناسب المدلولية فانا نفصل انه الامر ان الفعل الذي في الصفتين وبهذا يستدل بوقوع الامر من الحكيم
على ان الفعل حسن وان فيه جهة وجوب وبوقوع النهي عنه على انه قبيح وان فيه جهة حرمة وان كنا لا نعلم الجهات
على التفصيل وح فما المانع من ان يامر المكلف بالصلوة في وقت زوال الشمس ليكون هذه الصلوة واجبة
في وقت الزوال ومع استمرار حكم الامر وورود النهي عنها وح وروده يكون قبيحا فتامر بالصلوة اعتقد وجوبها
عليه ما لم ينه عنها واذا ورد النهي اعتقد قبحها والحاصل انه يجوز اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم مع تعدد الجهات
فيكون الغرض من هذا التكليف هنا مصلحة المكلف بان يعزم على فعل الطاعة وان يجتنب المعصية قلنا اختلاف
الجهات انما يوجب اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم لو كانت الجهة لها مدخل في وقوع الفعل كالصلوة فانها
من جهة كونها عبادة له واجبة ومن جهة كونها عبادة للغير حرام كوقوعها بطهارة وبدونها وما لم يكن الاختلاف
على هذا الوجه فالظ امتناع الوجوب والتحريم في الفعل الواحد ولو تعددت الجهات وظ ان استمرار حكم الامر
وعدمه ليس بتلك المثابة فان الفعل المامور به في وقت ان كان فيه مصلحة لم يتغير حاله بوجود
النهي وعدمه فيكون المنهي عنه قبيحا وان لم يكن مصلحة فيه فاستمرار الامر لا يغير حاله فيكون المامور به قبيحا
قالوا اولا قوله تم يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو يدل على انه رفع جميع الاحكام وثبوتها

بيده على ما يشاء من انحاء المحو والاثبات ومن تلك الانحاء رفع الحكم ونسخه قبل حضور الوقت فيجوز سلمنا ظ
المحو والاثبات لا يتناوله لان المحو والاثبات فيه على الحقيقة بل هما مجازان فيه والمراد على ما قيل انه يمحو من
اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء مما يتعلق به الا من صلاح الملائكة وايضا روي ان الحفظة يثبت على العبد
طاعاته ومعاصيه فيمحو منها المعاصي ما يشاء سلمنا ان المراد النسخ لكن لا نم انه يشتمل على النسخ كيف والدليل
العقلي قائم على خلافه فيجب تخصيصه بما عدا ذلك قالوا ثانيا لو لم يجز النسخ قبل حضور الوقت لما وقع وقد وقع فان الله
اوجب ليلة المعراج خمسين صلوة ثم ان النبي ص راجع الى نسخ الزائد على ما ورد وهذا نسخ قبل الوقت تلك
الخبر مردود لان الظ دلالته على ان النسخ قبل امكان الفعل لوقوعه قبل علم المكلف انه مامور والخصم لا يقول به
على ذلك على ان في ثبوته نظرا يرشد اليه ان الخمسين ان كانت لطفا للمكلفين فكيف لم يكلفهم بها وان لم يكن
فكيف يعرض عليهم التكليف بها لان التكليف لا يتعلق باصحاب الانبياء ولا يوثر فيه مسلم التخفيف وبالجملة ظ
الخبر يعطي انه موضوع وح فاثبات مثل هذا الامر العظيم به مدفوع قالوا ثالثا اوجب الله تم تقديم الصدقة على النجوى
بقوله تم يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة الاية ثم نسخ بقوله تم أأشفقتم
ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات الاية وكان نسخه قبل حضور الوقت كما تقدم قالوا رابعا ان ابرهيم امر بذبح ولده
اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح وهو ما قلناه اما انه امر بذبح فلقوله تم حكاية عن ولده اسمعيل وبعد قول
ابرهيم له اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ما تؤمر لا بد ان يكون عائدا الى شيء ذكر قبله وليس
ذلك الا الذبح وايضا قد اقدم على الذبح وعلى ترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لامتنع منه صدور مثله من مثله
وايضا قوله تم ان هذا لهو البلاء المبين ظ في الامر الا يكون بلاء مبينا وايضا قوله تم وفديناه بذبح عظيم دليل عليه
لانه لو لم يؤمر بذبح الولد لما احتاج الى الفداء لانه بدل المامور به واما انه نسخ قبل وقت الفعل فلانه لم يفعل وكان
عدم الفعل مع حضور الوقت وبقاء التكليف كان عاصيا لانه لم يؤمر ابرهيم بالذبح نفسه بل بمعنى فري الاوداج

وانما امر بمقدماته كالاضطجاع وتناول المدية وتله للجبين فهو ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا ولو كان
الذبح من المامور به وهو لم يفعله قطعا لكان قد فعل بعض ما امر به فكان قد صدق بعض الرؤيا سلمناه لكن روي
انه قد روي انه ذبح لكن كلما قطع التحم سلمناه لكن انه لو لم يفعله وقد حضر الوقت كان عاصيا اذ ربما كان الوقت
موسعا فاخر الفعل لذلك لا يقال انه نسخ وقد يدل على النسخ معه فدية لولده فانظر ماذا ترى ولو كان مضيقا لم يشتغل
بماورة ترويج ولكنه من قبل النسخ بعد امكان فعله ومضي وقته وهو جائز اتفاقا فالاولى ان نقول لو لم يكن مامورا بالذبح
نفسه وقد اتى به فلا حاجة الى الفداء لان الاتيان بالمامور به يخرج عن العهدة من غير فداء ولما تصديقه للرؤيا
فباعتبار عدم انقباضه وعزمه على الاتيان بما امر به فاما انه باعتبار الفعل المامور به بتمامه فليس في الاية
دلالة عليه كقولك لكن كلما قطع التحم قلنا لو اتى بالمامور به لم يكن للفداء حاجة فان قيل الحاجة اليه لعدم حصول
المقصد الذي هو ازهاق النفس قلنا ان كان الازهاق مامورا به ولم يفعل قطعا ثبت المطلوب وان لم يكن مامورا
فلم يكن الفداء منه على ان حكاية الالتحام لو وقعت لنقلت عادة ولذلك قد يكون موسعا فانه لو كان كما قلتم لامتنع
الاقدام منه الى ترويع الولد وتخويفه رجاء انه ينسخ فيسقط العظيم الاجر ومثله ما يأباه عادة وفي هذا نظر اذ يجوز
ان يكون المراد به المقدمات نفسها لا الذبح ويكون الفداء فداء عن الذي ظن انه يؤمر به من الذبح او من مقدمة الذبح
لان الفداء لا يجب ان يكون من جنس المفدى به الا ترى ان الهدي يفدى به حلق الراس وان لم يكن من جنسه ويمكن
الجواب بان اصل الدليل ان ذبح الشاة قد خلفه بذبح والخلف يقوم مقام الاصل فلو كان ذبح الولد مرتفعا لما صير
الى فداء يقوم مقامه فان الفداء هو ما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه فان قيل الفداء قد حرم
للاصل فيكون ناسخا قلنا كان حراما في الاصل وامر بذبحه فلما اتى بالفداء مقامه عادت الحرمة الاصلية وذلك
ليس بنسخ قالوا ثانيا التكليف بالفعل ثابت قبل وقته فيجب الحكم بجواز دفعه بالنسخ كما يرفع بالموت قلنا الاثم ذكروا
ان الامر بالفعل مع العلم بانعدام الكلف قبل وقته فيه لا يقع من الحكيم لو دل الامر به تكليف بالاطلاق وبالجملة

التكليف في وقت معين يتحقق بعدم الموقتية فلا رفع معه اذ الرفع فرع الثبوت قال الاماوي كل نسخ فهو رفع الحكم
بعد حضور الوقت وكل من قال به لزمه القول بذلك اما الاولى فلان التكليف بالفعل بعيد وقته صحيح لانه ان فعل
عصاه اطاع وان تركه عصى فلا نسخ وفي وقت فعله ثم اجزأه لانه قد خرج فيه عن العهدة ولا تكليف فتعين ان يكون
التكليف قبل وقت الفعل فالنسخ يرفع التكليف قبل وقته وهو المطلوب هذا خلاصة تقرير العضدي في حصول الحكم و
لا يخفى ان الشق الثاني انما يتم لو اريد بوقت الفعل وقت وجود الفعل ووقوعه من المكلف وما ذكره في الشق الاول
مبني على ان يراد بوقت الفعل المقدر وله شرعا سواء وقع المكلف الفعل اولا ومع ذلك لا يرد عليه اذ الخصم يختار قسما
اخر وهو ان النسخ في وقت الفعل المقدر يعني بمضي زمان يسع الكلف ويتمكن المكلف من الفعل فيه وايهم مختار
الشق الاول وان التكليف بعد وقت الفعل في الجملة ويعني ذلك اذا صلى صلوة ظهر يوم مثلا وبقي اصل التكليف بحاله
ينسخ بوجود الناسخ قبل الظهر الاخر واما اذا بعد ذلك الفعل المعين كان يريد انه لا يبقى تكليف بصلوة ظهر بعد انقضاء
ظهر الخميس لكن لا يلزم نفي التكليف كون النسخ قبل الوقت بمعنى انه قبل دخول وقت شيء من افراد الفعل لجواز ان يكون
النسخ قبل فعل بعضها والكلام فيما بعد فيه اي الافراد التي هي وقت التكليف هو بعد مضي كل وقت الا انه ثم كل
نسخ منه قبل الوقت واذا عرفت ما قلناه ظهر فيما قال المقبل والمعترض متظهر فان كلف على انه مستظهر على ادلة الجواز دون
العدم فتدبر المقام فانه من مزال الاقدام

فصل ينسخ الكتاب والسنة متواترة واحادا بالمثل والكتاب بالسنة
المتواترة وهي به لا احادها بها

الاول الكتاب ينسخ بالكتاب وهو اتفاق العلماء الا ما رووه عن ابي مسلم
محمد بن يحيى الاصفهاني فانه منع منه وهو باطل بالاجماع قبل حدوث خلافه على ذلك اذ لا خلاف بين الصحابة والتابعين في
ان من القرآن الناسخ والمنسوخ كنسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر ونحو ذلك من الايات وقد تقدم بيان ضعف شبهته
فلا حاجة الى الاعادة الثانية السنة متواترة واحادا تنسخ بمثلها وقد وقع كنهيه ثم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث
ثم احلها بعد نهيه عنها ولم يقله فكان نسخا وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

ونحو ذلك من الاسئلة الثالثة لا ينسخ الكتاب بالسنة المتواترة وقد اختلف فيه فالمثبتون عليه الجمهور جوازه وذهب
الشافعي ومتابعوه الى عدم جوازه لنا انه لو امتنع لامتنع لغيره والتالي باطل اما الاولى فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يمكن فرض
وقوعه محال واما التالية فلان الاصل عدم الغير ولا تمايخرج بحث البعد بها بجواز النسخ بها قلنا ايضا وليبين للناس ما نزل اليهم النسخ
نوع بيان قالوا قال الله نعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان ما ينسخ القران به يكون خيرا منها او
مثلا والسنة ليس كذلك وايضا الضمير في نات لله ثم متى اراد لا يحيد النسخ الا بما في قيم وهو القران قلنا لا نم دلالة الاية على ان
الاتيان من القران اعني الجزاء والمتاخر الذي وقع بها النسخ كيف وترتب الاتيان على النسخ يقتضي سابقية النسخ فلو كان
النسخ بالماتي به المترتب عليه لزم الدور وعنده ترتب الاتيان لا على ارادة النسخ اي اذا اردنا نسخ اية والجواب الحق
ان الخيرية او المثلية بالنسبة الى الكلف المراد ما ننسخ من حكم اية بحكم خير للمكلف من المنسوخ لكونه اصلح بحاله لكونه
اكثر ثوابا او مساويا الا انا لا نم كيف والقران لا تفاضل فيه لا يكون بعضه خيرا من بعض على ان السنة منه في المعنى كالقران والفوق
بالاعجاز وعدمه في ما في واما اضافة الاتيان الناسخ اليه تعالى فلا دلالة فيها على انه غير لان الرسول ايضا منه تعالى لانه لا ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ثم قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي الرابعة نسخ السنة متواترة واحادا بالكتاب
وقد اختلف فيه فالاكثر على الجواز ومنعه الشافعي في احد قوليه وشك بعض اصحابنا لنا انه حجة يتصل به بجواز النسخ به كالكتاب
بالكتاب وايضا القران اقوى من السنة بجواز نسخها بها كالواحد بالمتواتر ولنا الوقوع فان التوجه الى بيت المقدس ثبت
بالسنة لانه ليس في الايات ما يدل عليه ثم نسخ بالقران اعني قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونحو ذلك فان قيل لم قلتم
ان النسخ في هذه الصورة بالكتاب وحده لا يجوز بالسنة الموافقة له في الحكم قلنا لا نزيد بالناسخ الا ما رفع الحكم السابق وهو
صادق على هذه الايات واحتمال النسخ بغيره مواف يطرح اصالة العدم على انه لو كان فيه ما لا يمتنع في الناسخ
في صورة من الصور لاحتمال كون الناسخ غيره وهو موافق قالوا قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان كلام
الرسول مبين للقران فلو صح نسخه بالقران والا لكان القران بيانا له لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كلامنا

متوقفا على بيان الاخر قلنا معارض بقوله تعالى تبيانا لكل شيء في وصف القران ونمنع كون النسخ بل رفع كما تقدم تعريفه
سلمنا لكن المراد بالتبيين الابلاغ وحمله عليه اولى بعمومه فكل القران من طلعه على ما يجب تبليغه الله سلمناه لكونه مبينا
لا يدل على انه قد يتم بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة فان قيل اليس في نسخ السنة بالكتاب
تنفير كلام الرسول قلنا لم لما انه مبلغ فلا نفرة الخامسة لا ينسخ القران والسنة المتواترة بالخبر وعلى هذه الاكثر
خلافا لبعض الظاهرية فانهم جوزوه لنا علي عدم الجواز اجماع الصحابة على رد ما خالف القران من اخبار الاحاد
وكذا السنة المتواترة ولنا ايضا انهما قطعيان وخبر الواحد مظنون والمظنون مضمحل بالقاطع فلا يرتفع به
قالوا لو جاز تخصيصهما به كيف والمسئلة محل اشكال لم سلمنا لعلنا الفارق بينهما الاجماع فانه هو الذي اوجب
الجواز في التخصيص ولم يوجبه بالنسخ بخبر الواحد وفيه نظر قالوا ثانيا قد وقع فان اهل المدينة سمعوا منادي
الا ان القبلة قد حولت فاستداروا فلم ينكروا عليه احد من الصحابة قلنا لانهم علموا ذلك من الخبر وحده ولم لكن
لانضمام القرائن حتى صار كالخبر المحفوف بها مدخل في الاستدارة قالوا ثالثا قد وقع فان قوله تعالى لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي عنه انه نهى عن اكل كل ذي ناب
من السباع قلنا في الاية لا حكاية عدم الحرمة بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب التحريم عنه بهذه المذكورات وليس هذه الا اخبار
عن بقاء الاباحة الاصلية بالنسبة الى ما عدا المذكورات واين هذا من النسخ الذي هو رفع الحكم الشرعي فان قلت الاية دلت
على عدم التحريم الشرعي وهو يستلزم التحليل من الاية تعلق خطاب الله به بمعنى اذن الشرع بجوازه فعدم كيف وعدم تعلق
الخطاب يلي لا يلزم منه تعلق خطاب اخر لجواز اشغالهما معا فان المباح بحكم الاصل لا يتعلق به التحريم الشرعي ولا التحليل
الشرعي وان اريد اتصاف ما بذلك من حيث دلالة على عدم الحرمة حسب عدم الخطاب المتعلق بالحرمة فذلك لا يلزم منه
الا الدلالة على الاباحة الاصلية فان لا الاية لم يكن خطابا متعلقا بافادة ان التحريم لم يتعلق بالمذكورات حتى انه
لا حرج في فعلها عند صاحب علم ما يدل على الحرج لا لما يدل على عدم الحرج واعلم ان النسخ خبر الواحد بالمتواتر والاحاد

بالمثل علوان يكون المعنى ان السنة سواء تنسخ بالسنة ويندرج فيه الاقسام الاربعة ثم لما كان قسما واحدا منها
هو نسخ المتواتر بالاحاد غير جائز اشار بقوله لا الاحاد منها فطبق الاقسام ثلثة داخلة في الكلام لكن بدل ذلك
وحلته ستفادا من قوله والكتاب بالمتواتر فانه اذا ثبت نسخ الكتاب بالمتواتر فنسخ خبر الواحد به اولى
والاجماع لا ينسخ الا ان جعل يتحقق قبل انقطاع الوحي   هل يجوز ان يكون الاجماع ناسخا او منسوخا او لا
قبل بيان ذلك لا بد من تقديم مقدمة وهو ان الاجماع هل يجوز ان يحصل في حياته صلى قبل انقطاع الوحي
او لا الجمهور قاطبة على عدم جواز ذلك بناء على ان الاجماع انما ينعقد دليلا لمن يحتج به بعد وفاته وقد عرفنا
انه لا نسخ بعده لان الاحكام انما تعرف من جهة الشرع فلا وجه للحكم بوجود ناسخ بعده ولان الاحكام تبقى على
ما كانت عليه حال وفاته لانقطاع النص وامتناع النسخ بعد ذلك واذا ثبت لهم ان الاجماع لا ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف
عيسى بن ابان من اصحابنا بهم حيث جوز نسخ المنصوص بالاجماع اما الاول فلانه لو نسخ لكان ما نسخ اجماعا او قياسا والتالي
بط باقسامه اما الاول فلان النص قد يكون متقدما على الاجماع لاستحالة ان يحدث بعد موته صلى كتاب او سنة واذا كان
النص متقدما عليه استحال كونه ناسخا لان الناسخ يكون متاخرا واما الثاني فلان النسخ انما يكون اذا كان الثاني بخلاف الاول
وكونه بخلافه بط فانه يكون عن دليل البتة فان كان نصا كان الاول بط لكونه على خلاف النص وان كان
قياسا كان الثاني بط لمخالفة الاجماع الاول واما الثالث فلان القياس لا يتعلق دليلا اذا كان مخالفا للاجماع اذ شرط
حجيته ان لا يخالف اجماعا واما الثانية فلانه لو نسخ به لكان المنسوخ به اما النص او القياس والكل باطل اما الاول
فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص واما الثالث فلانه يبطل القياس عند انعقاد الاجماع على خلافه
فلا يكون دليلا لعدم افادته الظن فلا يثبت به حكم فلا يتصور هنا رفع فلا نسخ والذي يجيء على مذهبنا انه يصح
تحقق الاجماع في زمانه قبل انقطاع الوحي اليه وذلك لان الاجماع اذا كان يجوز حصوله هنا في زمن النبي صلى قبل
انقطاع الوحي وبعده واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام في جميع الاحوال كما في الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة

وانما يتناول

وبه يسر لي بالاتمام

٢١٤

وانما يتناول الاحكام الثابتة بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة على خلافه وبالجملة قولهم في هذا المقام جيد وكلام
السيد المرتضى انه يجوز عقلا لكن الاجماع منع منه وقال الشيخ الطوسي ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلم
يتحقق النسخ فيما مستنده العقل وفي بعضهم الاجماع لا يكون الا عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع وفيهما ما
والصحيح ما تقدم   وقد نسخ التلاوة لا الحكم وبالعكس وهما معا   هذا الحكم متفق بين الاصوليين لم يخالف فيه الا جماعة
من المعتزلة لنا على ذلك ان كلا منهما منفصل عن الاخر فلا تلازم بينهما فلا استبعاد في نسخ احدهما دون الاخر بان يقتضي المصلحة
فيرد ون ما بقيت ويترتب عليها من تلاوة الاية وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلوة بها واحكام التحريم والتحليل المفهوم
من لفظها احكام مخصوصة قابلة للنسخ ولنا على ذلك الوقوع اما نسخ التلاوة دون الحكم فلما روي انه كان من القرآن
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ثم وقد نسخت تلاوته مع استقرار حكمه وهو وجوب الرجم على من ذكر فيها
واما نسخ الحكم دون التلاوة فكاية العدة بالحول المنسوخة ثم متاعا الى الحول غير اخراج الاية فان تلاوتها مستقرة و
حكمها ممنوع ومثلها اية الصدقة ونحو ذلك واما نسخهما معا فلما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل الله
عشر رضعات يحرمن فنسخت بخمس وان ذلك كان يتلى ولما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
وحكمها وتلاوتها نسخا قالوا لو نسخ الحكم دون التلاوة يوهم بقاء الحكم وهو ايقاع في الجهل فيستحيل عليه تع لكونه
قبيحا قلنا لا نم الايقاع في الجهل وانما يلزم ذلك لو لم ينصب على رفع الحكم دليل واما اذا نصب عليه دليل فلا لان المجتهد
يعلم رفع الحكم بالدليل والمقلد بالرجوع اليه وفائدة بقاء التلاوة مع ذلك كونه معجزا او مجرد التلاوة فانها
مصلحة كسائر العبادات قالوا ثانيا التلاوة مع الحكم كالعلة مع المعلول والمفهوم مع المنطوق فلا يصح انفصال احدهما
عن الاخر قلنا التلاوة امارة للحكم ابتداء فاذا نسخت الامارة لم يلزم انتفاء مدلولها وكذا اذا نسخ الحكم وحده لم يلزم
انتفاؤها   ويجوز بالاثقل كما نسخ وليس بضاد وبلا بدل كاية الصدقة ومع قيد التابيد ولا تناقض كالتخصيص
هنا مسائل الاولى هل يجوز نسخ الحكم ببدل هو اثقل منه ام لا مع الاتفاق على جواز نسخه بالاخف والمساوي

فالمنع وعليه الجمهور جواز ذلك ومنعه قوم لنا على الجواز ان القصد بالنسخ انما هو اتباع المصلحة وقد يكون المصلحة بالاثقل والاخف ولنا الوقوع فان صوم عاشورا كان هو الواجب ثم نسخ بصوم رمضان وصوم شهر اثقل من صوم يوم واحد وايضا كان الكف عن الكفار واجبا بقوله تعالى ودع اذيهم وقوله لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بوجوب القتال الثابت باياته وواضح انه اثقل من الاول وايضا كان صوم رمضان مخيرا فيه بينه وبين اخراج الفدية بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحتم الصوم ومنع اجزاء الفدية منه قالوا ذلك بعيد من المصلحة قلنا ما قولكم في ابتداء التكليف على ان المصلحة قد يكون في الاثقل قالوا قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا سياقها يا باه فيقال بالنسبة الى الاخرة باعتبار تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم ان المراد في الدنيا فهو عام مخصوص بالتكليف اجماعا فمنه هنا قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وليس الاثقل خيرا قلنا هو خير للمكلف باعتبار انه اجزل ثوابا وان كان ثقيلا في الحال لان افضل الاعمال احمزها الثانية هل يجوز نسخ الحكم من غير ان يخلفه حكم هو بدل عنه والمراد انه هل يجوز رفع الحكم من غير اثبات حكم اخر الاكثر على الجواز وقيل لا يجوز واليه ذهب داود الظاهري وقد يحكى عن الشافعي ايضا لنا على الجواز انه لا مانع من ذلك ولان المصلحة قد تكون في ارتفاع الحكم من غير بدل ولنا ايضا الوقوع فان تقديم الصدقة على النجوى نسخ وجوبه باية الصدقة وارتفع من غير بدل وايضا كان الواجب على الصائم اذا افطر بعد الغروب ان يمسك عن كل مفطر الى اخر اليوم الثاني ثم نسخ ولم يكن للامساك بدل يجب علينا بل ان شئنا امسكنا وان شئنا افطرنا قلت ذكر الحاجبي وغيره من امثلة النسخ لا الى بدل نسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي بقوله الا فادخروها فانكيف هو قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد ارتفع من الادخار وتعلق به حكم اخر هو الاباحة الشرعية فهو نسخ لا الى بدل فان قيل فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لا بد ان يرتفع بدليل شرعي وهو يكون مثبتا لحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي ثبتت الاباحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالناسخ الدال على ارتفاع التحريم دل على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو الصحيح بالناسخ

بالعلم بانه

كما في نسخ تحريم الادخار فانه صرح فيه الا فادخروها واما فيما لم يذكر فيه الا رفع الحكم فلا نسلم ذلك بل لو ثبت فانما هو يعود الى الاباحة الاصلية قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من اية دل على ثبوت بدل هو خير من المنسوخ او مثله قلنا المراد في اللفظ والاعجاز لا الحكم سلمنا لكنه عام خص بالنسخ لا الى بدل لان الدليل اقتضى ذلك سلمنا ان الاية على عمومها فلعل النسخ الى غير بدل خير من بقاء التكليف بالمنسوخ هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالنص لتابيده وتفصيل الكلام ان التابيد يجوز ان يكون قيد الحكم وان يكون قيد الفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو الاصح وقيل لا يجوز لنا ان لفظ التابيد في تناوله جميع الازمان المستقبلة كالعموم في تناوله جميع الافراد فاذا جاز تخصيص العموم ببعض الافراد جاز رفع الحكم عن بعض الازمان المستقبلة والجامع بينهما هو الحكمة الداعية اليه ولنا الوقوع ايضا فانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون حيث نادوا يا مالك ليقض علينا ربك واقتضى ان اليهود يتمنونه لانه لم يخبر احد منهم من اليهود وانهم تمنوه بل اخبر عن اهل النار جميعا ويجوز ان يكون المتمني غير اليهود لانا نقول المعلوم ان اهل النار كلهم يتمنون الموت في تلك الحال قد اخبر الله تعالى عنهم ولم يخص احدا دون الاخر فوجب القضاء بالعموم هذا وفي الدليل نظر لا يخفى قالوا لو جاز النسخ مع قيد التابيد لزم التناقض لانه قبل التاكيد يفيد الدوام للحكم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان تناقضا فيمنع صدوره عنه ثم قلنا لا نسلم انه في ظهور التناول لجميع الاوقات كالعام الذي يثبت جواز تخصيصه وايضا شرط النسخ ان يراد ما اتى على سبيل الدوام التابيد لا يدل الا على الدوام فكان التابيد شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا يتنافيه وايضا اجماع الفقهاء على ان التابيد لا يناقض عدم ابدية وجوب الفعل لكون التابيد في الاول قيد الفعل دون الوجوب كالثاني وان كان التابيد قيد الحكم فان كان غير النسخ كان يقول الصوم واجب ابدا فالحق جواز نسخه وان كان نصا كان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا فالحق عدم جوازه لنصوصية في ذلك يعرف الناسخ والمنسوخ بوجوه منها النص الدال على النسخ اما صريحا كان يقول هذا ناسخ وهذا منسوخ او في معنا كما في قوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحو ذلك ومنها الاجماع على ان هذا ناسخ لذلك ومنها العلم بتاخره بضبط الراوي التاريخ كان تكون متضادين لا يمكن الجمع بينهما والمتاخر

/

منها معلوم اما بنفسه او بموضعه فغيره متأخر او في ثالثة الهجرة وذلك في اثنائها ونحو ذلك مما يضاف اليه ما يعلم فيه التاخر
ومن هذا القبيل ما اذا قيل بان احد الراويين صحب النبي بعد ما صحبه الاخر فانا نعلم ان روايته عن النبي متأخرة
لكن فيه خلط في التاخر من الراوي ان لا يكون صحب النبي بعد ما صحبه الاخر فانا نعلم ان روايته عن النبي متأخرة لكن لا يدل
في المتاخر من الراوي المتقدم ان لا يكون صحب النبي شيئا قبل صحبة الاخير والا فلا لعدم القطع بتأخر الرواية عن
صحبته الاول فهذا الشروط المعتبرة عندنا فاذا لم يحصل العلم بشيء منها وجب التوقف حتى يظهر دليلا على ذلك ولا يجوز التخيير
في العمل باحدهما لعدم العلم بما ارتفع حكمه واما قول الصحابي هذا ناسخ لذلك فليس بمقبول لجواز ان يكون قد قاله عن اجتهاد
ولو كان هنا الصبي ان يحكي التاريخ منهما او في احدهما ناسخ فالحق عدم قبول قوله في ذلك ايضا اما القبلة في المصحف
وكون الحكم موافقا للبراءة الاصلية فانه يتوهم منه انه متاخر من الاخر المخالف لها والا لم يكن له فائدة جديدة ما لا
يعتبر في ناسخيته الاول في الثاني تنبيه اليه انتهى

في الاجتهاد والتقليد اه

لما انهى الكلام في المبادي والادلة الشرعية وما يتعلق بها اراد ان يشرع في مباحث الاجتهاد والتقليد وقدم الاجتهاد لان التقليد اليه بالنسبة
كالتابع فالاجتهاد في اللغة على ما ذكره الامدي استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد
في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي عرف الفقهاء على ذلك فقد اختلف في تعريفه والاصح منها ما عرفه المص هنا
ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فبقيد الملكة وهي الكيفية الراسخة يخرج
المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل من غير ان يحصل له ملكة جاهلا فانه ليس اجتهادا بل ينبغي اللوم منه بالتقصير واللام
في الحكم للجنس فيدخل المتجزي اعني من له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام كلها وبقيد الحكم الشرعي يخرج الحكم العقلي فان الملكة
التي يتمكن بها من الدليل ليس باجتهاد اصطلاحا وبقيد الفرعي الاصولية لما سلفناه في صدر الكتاب بما يتعلق بكيفية العمل يخرج
الاصلي الذي ليس كذلك كالاعتقادات وبقولنا من الاصل يخرج مثل وجوب الصلوة والزكوة ونحوهما مما اشتهر كونه
من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره فان العلم بذلك ليس اجتهادا ولا العالم به مجتهدا فلا حاجة الى الحكم الظني لاخراج

مثله

مثله كما فعله بعضهم والمراد من الاصل الفعل الادلة الاربعة كما عرفت فلا يكون استنباط الحكم من القياس اجتهادا معتبرا عندنا
وبقولنا او قوة قريبة تلك الملكة اذ يستنبط بالفعل بان يحتاج الى زمان لمعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لا حاجة
الى الالتفات ونحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الادلة

شرعيته استغراق الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية اه

قيد الظن في تعريفه يخرج الاحكام العقلية
القطعية كوجوب الصلوة ونحوها من ضروريات الدين وبقيد الاحكام الشرعية يخرج استغراق الوسع في الاحكام العقلية ككون
العالم حادثا او افعال العباد اختيارية واما قيد الحيثية فيخرج به استغراق الوسع في طلب حكم مع امكان المزيد عليه فانه
فانه ليس اجتهادا كذا قيل وفيه نظر فانه ان اراد امكان المزيد بالنسبة اليه نفسه فلا نسلم انه على ذلك التقدير قد استغرق
الوسع كيف والمتبادر من استغراق الوسع خلاف ذلك وان اراد امكان ذلك بالنسبة الى غيره بمعنى ان المجتهد نفسه
قد استغرق وسعه الا ان غيره بحيث لو استغرق وسعه زاد على ذلك فلا نسلم ان ذلك ليس اجتهادا اصطلاحا فلا نسلم كيف و
الاجتهاد مقول بالشدة والضعف ومنه الخطأ والصواب وبالجملة الظاهر الاحتياج الى قيد الحيثية الا ان يراد بها ايضاح
ما علم من التعريف فان مثل ذلك لا نقص في التعاريف ثم ان الاحسن قيد الشرعية في التعريف كما عرف سابقا والمعرف
الحاجبي فقد بينه العضدي وزاد فيه قولنا استغراق الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه من العجز المزيد عليه
وهو كالجنس وقولنا الفقيه احترازا من استغراق غير الفقيه وسعي التفتازاني النظر لانه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر
هذا القيد حجة الاسلام والهندي وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يريد بالفقيه المتهيئ للمعرفة الاحكام
انتهى قلت مراد التفتازاني من قوله لا حاجة لهذا الاحتراز ان ذكر هذا القيد في التعريف يوجب الدور اذ لا يصير الفقيه فقيها
الا بعد حصول الاجتهاد فاخذه في تعريفه دور ولهذا تكلف اصلاحه على تقدير اخذه فيه بان يراد الفقيه المتهيئ لمعرفة
الاحكام فيكون الاجتهاد على هذا استغراق المتهيئ لمعرفتها وفيه شيء لعرفه باخذ النعت والاحسن ان يراد من الفقيه في
التعريف من مارس الفقه من هو اجنبي عنه كما بينه المحقق هنا واطلاق الفقيه على مثل ذلك شايع فيما بينهم كثيرة في استعماله
وان كان استعماله بمعنى المجتهد اكثر ومع تمشيد دفع الدور هذا يرد على التعريفين انتقاض طردهما بالمستغرق العاجز

عن الاستنباط اذا كان قد مارس الفقه فانه يجب ان يكون استعداده للوسع اجتهاد الصدوق كلا من التعريفين عليه وليس
كك اولى ويمكن الجواب بان المراد حصول الظن حصولا فعليا في الظن وظ ان حصول الظن من العاجز بعيد فتم
اختلفوا في تجزي الاجتهاد ومعناه ان الانسان لو حصل ما يحتاج اليه والتجزي جائز لرواية ابي خديجة عن الصادق ع
اليه في بعض المسائل من الادلة دون بعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض او لا بد من العلم بادلة الجميع المنع وعليه الجمهور
التجزي وهو مختار العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى ... وذهب بعض الى العدم ... وان الاجتهاد انما يكون لمن حصل
له مناط الاجتهاد في الجميع وتوقف بعضهم واستدل المصنف على الجواز برواية ابي خديجة عن الصادق ع انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم
بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم حكما فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه بيان الاستدلال ان الحديث قد دل على ان من عرف طرفا من القضاء جاز ان يكون ... وظاهره ان القاضي لا يكون
الا مجتهدا فثبت من هذا ان من عرف طرفا من القضاء جاز ان يجتهد فيها وذلك هو المط فان قيل المدعى اعم من الحكم
قلنا لا قائل بالفصل هذا وفي ابي خديجة قول ... فاثبات مثل هذا الاصل بروايته لا يخ من شيء ومع هذا فظ الرواية
انه ثابت عن الامام ع ... كما هو لسان الوكالة ... ويدل على التجزي ايضا ان جميع ما يحتاج اليه تلك المسألة من الادلة
حصلة كما هو المفروض فساوى غيره فيها في الاطلاع عليها لانها من غير فرق وكونه لا يعلم ما اراده غيرها لا يضر اذ لا مدخل
لها فيها فان قيل لا نم عدم الفرق اذ يجوز ان يكون فيها لا يعلمه تعلق بتلك المسألة فلا يحصل له ظن بالحكم قلنا المفروض
الاطلاع على جميع ما هو امارة على تلك المسألة في ظنه ... فساوى غيره على انا لو شرطنا كمال الاطلاع بحيث لا يجهل المجتهد
شيئا من مأخذ المسائل للزم ان لا يتحقق الاجتهاد في شيء من المسائل الا بعد كمال العلم بمأخذ كل مسألة وذلك باطل بالاجماع
فان مالكا قد سئل اربعين مسألة فاجاب عن ست وثلاثين ... في البقية لا ادري فلولا انه لا يصح الاجتهاد في مسألة دون اخرى
لما جاز ذلك منه ان يجيب في البعض ويقول في الباقي لا ادري مع انه مجتهد فلولا انه يصح الاجتهاد مع انه مجتهد ولم يخطئه
احد في ذلك فان قالوا انما لم يجب في الباقيات لتعارض الادلة عليه فيما قلناه ... قد صار في حكم الجاهل لاحكامها فيجب
ان لا يصح جوازه حتى يكمل اجتهاده فيها فان قيل لا نعلق لما اجاب عنه بما جهله وكك نقول في التجزي هذا ما قيل وفيه نظر

اذ لم

اذ لم يحصل منه ما هو مناط الجواز وفرض الاقتدار على استنباط احكام المسألة المخصوصة بعض المسائل دون بعض على وجه
يساوي المجتهد المطلق في ذلك البعض تحكم ولكن التمسك بهذه المساواة في الجواب يرجع الى القياس وهو ليس بدليل عندنا الا ان
يقال ان العلة في عمل المجتهد المطلق بهذا الظن سواء كان متجزيا او غيره هي قدرته على استنباط المسألة المخصوصة وهذه العلة
حاصلة هيهنا فيكون من باب منصوص العلة ولا يخفى ما فيه لعدم النص الدال على العلة ويجوز ان يكون العلة قدرته على
استنباط جميع المسائل بل هو اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو كمال القوة ولا شك ان القوة اذا كانت
كاملة كانت ابعد من الخطا من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن نقول ان اعتماد المجتهد المط على ظنه انما كان لدليل
قطعي هو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وغيره ... موضع النزاع فعال قالوا اولا انما يحصل ما يحتاج اليه بعض
المسائل ناقص من العالم المط لا اطلاع هذا على ما لم يطلع عليه ذلك وظ ان الظن اذا حصل للعالم المط من حيث اطلاعه
على جميع المأخذ والادلة لم يحصل الظن لمن حصل له البعض ومدار العمل على الظن فلا يسوغ له الاجتهاد واجيب بان نقصه
عن المجتهد المط غير قادح في حصول الظن له ايضا فان المجتهدين قد يكون احدهما اعلم من الاخر مع كون كل منهما مجتهدا يحصل له الظن
فان قيل يلزم من هذا ان يثبت نصف مجتهد وثلثه وربعه ولم يقل بذلك احد قلنا هذا توصل بالعبارة الى الابطال
ومثله غير مسموع وانت تعلم بما اسلفناه لا يخفى عليك حال الدليل من الضعف قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور
من جهة انه صحة اجتهاد المتجزي في مسألة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوفة على صحة اجتهاده في مسألة ان الاجتهاد
يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسألة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد
في مسألة فقهية يتوقف على صحة اجتهاده في مسألة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها سلمنا لكن التوقف مع
المغايرة وظ ان يتوقف على صحة اجتهاده في المسألة الفقهية وهو غير صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تعارض وفيه نظر لان
تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم ح توقف الاجتهاد في تجزي
الاجتهاد على الاجتهاد وهو دور ولا نقول الاجتهاد من الاصول في المغايرة موجودة ويشكل بان العمل بالظن في
الاصول فيه كلام وقد تقدم سلمناه لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فالدليل على العمل به هو الظن فيتوقف

بالظن على العمل بالظن هو هو وقد تقدم ما فيه   فصل احكام النبي صلى الله عليه وسلم ليست عن اجتهاد باجماعنا وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى والوحي اليه ان يجتهد   اختلف العلماء في الاجتهاد بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والخلاف في الجواز والوقوع اما الجواز
عقلا فعليه الاكثر من اصحابنا ولا مانع منه جهة العقل اذ يجوز تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد لمصلحة من المصالح والمخالف في ذلك ابو علي
وابنه حيث منعوا من الجواز استنادا الى انه لو جاز اجتهاده لجاز مخالفته كما هو مقتضى الاجتهاد والتالي باطل لوجوب متابعته
على كل حال وفيه نظر فانا نمنع الملازمة وما المانع من وجوب المتابعة في جميع اقواله وان كانت من اجتهاد كما ان الامة اذا اجمعت
على قول من الاقوال من طريق الاجتهاد حرم خلافه من حيث الاجماع وان كان مأخذ قولها من اجتهاد وبهذا يتميز من غيره من المجتهدين
واما الوقوع فالعلماء فيه على اقوال فمنهم الجزم بعدمه وهؤلاء اصحابنا والجبائيان وابو عبد الله البصري ومنهم من توقف فيه وقف
لا المطلع بوقوعه ولا انتفائه وهؤلاء اكثر العامة ومنهم من جزم بوقوعه وهم الشافعية والمالكية وبعض الحنفية لنا على عدم
الوقوع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو صريح في ان كل ما ينطق به يكون من وحي وهو ينفي الاجتهاد
فان قيل هذه الاية لا تنفي الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم لانه على تقدير ان يكون اجتهاده بوحي الله تعالى اليه اذا اجتهد فاذا ظنت كذا فاحكم كذا كان اجتهاد
فالحكم كذا مكونه عن وحي ايضا قلنا ان العلوم قطعا ان ما ينطق به من الحكم لم يكن عن وحي وان كان واصل الاجتهاد عن وحي
كان اصل اجتهاد نابع حكم مسند الى ظنه فاستند اولا الى الانصار الذي هو وحي وليس ما نطق له من الحكم استنباطا من اجتها
من وحي والحاصل ان مكون الاجتهاد بالوحي على هذا التقدير يكون مشتركا بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره من المجتهدين وان كان
ذلك موجبا لان يكون ما حصل من الحكم بالاجتهاد عن وحي كان قول المجتهدين عن وحي ايضا وهو باطل وان يكن موجبا لذلك لم يكن ثم
عن وحي وهو باطل ايضا فان قيل الظاهر ان الوحي انما هو اليه صلى الله عليه وسلم والالزم كون احكامنا عن وحي ايضا بنص معاني القرآن
فلم يبق فرق بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام قلنا بعد التسليم نحن نقطع بان لا اجتهاد لو كان عن وحي لم يكن الحكم مرتبا عليه
وحي وبه يتم المطلوب وثانيا انه صلى الله عليه وسلم معصوم لا يصدر عنه الخطأ بوجه لقيام الادلة القاطعة على ذلك فهو عالم
بعصمة من الخطأ فالحكم عنده مقطوع به ومثل ذلك لا يكون اجتهاديا اذ هو لا يكون الا مظنونا وهذا الدليل جار
في جميع الائمة لوجوب العصمة فيهم ايضا كما اثبتنا فلا يكون احكامهم عن اجتهاد والقائلون بالوقوع احتجوا اولا بقوله

عفى الله عنك لم اذنت لهم عاتبه ثم علم حكمه على حكمه بالاطلاق وهم اسرى حتى نقله انه صدق لو نزل من السماء عذاب
لما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وهو خلاف اطلاقه لهم كان عن اجتهاد والا من وحي والا لما عاتبه على ذلك
قلنا لا نسلم كون ذلك عتابا وانما هو تلطف من الله تعالى بالنبي كقولك لصاحبك رحمك الله كيف ولو كان لكان هناك الم و
المعلوم قطعا انه لا اثم في الاجتهاد وان كان خطأ سلمنا لكن كونه عتابا لكن لا نسلم ان الاطلاق للاسارى والاذن لهم حق
بل لم يكن العتاب منه دليلا على اجتهاده وانما هو مصلحة دنيوية وامر يتعلق بالدنيا اذ هو من باب الحروب وتدبير
الجيوش وليس الكلام في مثله انما الكلام في الحكم الشرعي انما الكلام في الحكم الشرعي ثانيا قوله تعالى وشاورهم
في الامر اوجب المشاورة لاصحابه في الامور التي اراد ايقاعها والا ما فائدة ذلك انما هو فيما لم يطرق فيه الاجتهاد
لا الوحي اذ ذلك لا يحتاج الى المشاورة فيه قلنا المراد شاورهم في المصالح الدنيوية العملية فان لهم مجال النظر فيها
لتقدم حروبهم وتجاربهم وربما كان احدهم فيها اقوى نظرا من الانبياء لممارستهم اياها واشتغالهم بها وتمكنهم
من معرفة ما يتبنى عليه النظر فيها من حرس وتجربة ونحو ذلك او ان المراد شاورهم في الامر ليعلموا منك كيفية التأسي
بينهم اذ اهمهم امر كيف كان فليس المراد شاورهم في المسائل الدينية الا لكان مستمدا في الاحكام عن اجتهاد غيره ولكان
مقلدا لهم او كان اجتهاده ناقصا ويتم بانضمام اجتهادهم اليه وكلا الامرين باطل اجماعا قالوا ثالثا لما امر النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة
بالتمتع وتحلل منهم وساق الهدي فلم يحل بنداء واخبر بفضيلة التمتع وان لم يسق هديا جاز له العدول الى
التمتع فقالوا لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو علمنا ولو ما علمته حين المسافة الهدي وما ساق ان سياق
الهدي حكم شرعي ولا يصح مثل ذلك القول الا ان يكون السياق بالاجتهاد قلنا لا نسلم كون السياق بالاجتهاد كيف
وانما لا يعلم العقل بتفاصيلها الا ببيان من الشرع فيجوز ان الله ثم اوحى اليه اولا بانه مخير بين التمتع
وسوق الهدي ثم اوحى اليه ثانيا فضيلة التمتع وانه ليس للعارف السابق للهدي تلك الفضيلة فتأسف على المبادرة
المبادرة الى السوق وتفويت فضيلة التمتع وان تأسفه كان لما دونه من تالم الناس وضيق صدورهم بعدم كونهم

معه وكونهم متمتعا قالوا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم في مكة حرمها الله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر
فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر ومعلوم ان مثل تلك الساعة لا تتسع لنزول الوحي عليه فيتعين ان يكون استثناؤه بالاجتهاد ولم لا
يجوز ان يكون بالوحي قولك ان الوقت لا يسع الوحي قلنا ليس الاجتهاد اسرع من الوحي ليمتنع كونه في تلك الساعة وقد يا
بل ربما ادعي العكس ان الوحي اسرع منه على انا نقول يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم اراد استثناء ذلك وسبقه العباس فاستثنى
واقره النبي صلى الله عليه وسلم قالوا خامسا ان الاجتهاد اشق فالعمل به افضل لاحتياجه الى اتعاب النفس وبذل الجهد والاشق افضل لقوله صلى الله عليه وسلم
افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلا فضيلة لا يدركها الرسول والا لكان امته افضل منه في هذا الباب حيث ثبت لهم قلنا
الاجتهاد وان كان فضيلة لكن الفضيلة قد تترك لعدم كونها لائقة بان يكون هناك ما هو اعلى منها وههنا كذلك
فان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان متصفا بالنبوة التي هي فضيلة دونها الاجتهاد سقط الاجتهاد لعدم كونه لائقا بذلك الجناب
الاعلى ولا يكون ذلك نقصا ولا اختصاص غيره بفضيلة ليست له فان المجتهد ليس له فضيلة التقليد ولا نقص في ذلك لحصول ما
دفع منهما رتبة وسقوطها بالنسبة الى ذلك او يكون ترك الفضيلة لعوض وهو عدم تعرضه للاعتراض عليه بانه لو كان
هناك وحي لما اجتهد لان الوحي لو كان لكان غير مفتقر الى الاجتهاد وارتكاب تلك المشقة فترك الاجتهاد لدفع
مثل هذا الكلام كما ان اتصافه بالامية لدفع ما يطعنون به على تقدير علمه بها وانه كتابه هذا [illegible] وليس
من عند الله ثم قال مثل ذلك الاعتراض تام [illegible] لقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك وقرره الفارسي بانه لا يجوز
ان يكون بالاراءة لاستحالته في الاحكام ولا في الاعلام والا وجب ذكر المفعول الثالث لان الثاني في حكم المذكور اذ هو
عائد الموصول وباب علمت لا يقع فيه ترك الثالث مع ذكر الثاني فاذا بطل كونه بمعنى البصر وبمعنى الاعلام
تعين ان يكون بمعنى الراي اي بما جعل الله لك رايا والجواب ان الراي ان كان بمعنى العلم فالمحذور الذي ذكرتم لازم وان كان بمعنى
الظن فالظن والعلم واحد في المنع من حذف المفعول الثالث دون الثاني فان قلت مثلا علمت فلم يتوالان ثم ان المراد بالاراءة
الاعلام ولا نسلم ان المفعول الثاني كالمنطوق به بل الثالث والثاني محذوفان جميعا والتقدير بما اريك الله اياه موافقا

فلا حجة فيه

فلا حجة فيه   مسئلة عدم التصويب لنحو تخطئة السلف بعضهم بعضا   اكثر العلماء على ان المصيب في الاصول
واحد ليس الا والمخالف مخطئ اثم وخالف في ذلك الجاحظ فقال لا اثم على المخالف وان كان نافيا لملة الاسلام كلها
او بعضها فانه اذا اجتهد وعجز عن ادراك الحق يكون معذورا ولا اثم عليه وان كان معاندا يكون اثما وتبعه على ذلك
عبيد الله بن الحسن العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد مصيب وقد قيل انما اراد اختلاف المسلمين فيما بينهم فنقل ان المجتهد
مصيب كالمعتزلة والقائل بالرؤية مصيب كذا فيها فالمنقول من الجاحظ وما ذهب اليه باطل اما الجاحظ فباطل يقينا فانا نعلم قطعا
اجماع المسلمين على قتال وعلم انهم من اهل النار ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون
بانهم لا يمانعون الحق بعد ظهوره لهم واما ما ذهب اليه العنبري فباطل ايضا اذ لا شك ان احد الاعتقادين مخالف للواقع
فان اعتقاد امكان الرؤية واستحالتها لا بد ان يطابق احدهما الواقع اذ لا ثالث وظاهر ان نفي الشيء وثبوته لا يجتمعان
فيكون الاخر غير مطابق للواقع فهو الخطأ هذا وقد قيل ان مراده ان المخطئ في الاصول الظنية كالفروع فكل مجتهد فيها مصيب
ويجري الكلام على ذلك انتهى واما الاحكام الشرعية فان كان عليها قاطع ويعبر عنها بالمسائل الاجتهادية فقد اختلف العلماء فيها
فذهب قوم الى ان كل مجتهد مصيب واخرون الى ان المصيب واحد وتحرير الخلاف في ذلك ان المسائل الاجتهادية
قبل الاجتهاد هل لله تعالى فيها حكم معين ام حكمه فيها تابع لما ادى اليه المجتهد والثاني قول المصوبة وهم اكثر
الاشاعرة وبعض المعتزلة كالعلاف والجبائيين واتباعهم وقد اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم وان لم يوجد في المسألة الاجتهادية
لله حكم معين الا انه قد وجد فيها ما لو حكم الله تعالى بحكم لم يحكم الا به وهذا قول بعض المصوبة ومنهم من قال
لم يوجد ذلك وهو ان يكون الحكم معينا عند الله ثم ذلك الحكم اما ان يكون الله نصب عليه دليلا او لا والثاني قول اكثر الفقهاء
المخالفين وبعض المتكلمين قالوا الحكم بمنزلة دفينة يعثر عليها الطالب على سبيل الاتفاق فلمن عثر عليها اجران ولمن اجتهد ولم
يصبه اجر واحد على ما تحمله من المشقة والجهد في الطلب لا على حرمان الاصابة وعلى الاول فالدليل المنصوب عليه قطعي او ظني
فالاول مذهب جماعة من المخالفين وهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه وقد اختلفوا في ان المخطئ هل يأثم

ام لا المشهور بينهم العدم خلافا لابن الحاجب فانه ذهب الى التاثيم والثاني فانه ان يكن المصوب اليه لم يثبا وقد اختلف اصحابه
فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك الدليل الخفي لخفائه وغموضه فلهذا اعذر المخطي واوجر بكلفه وهو قول الاربعة وقيل انه مامور بطلبه
اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف فصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم والمشهور بين اصحابنا ان
المصيب واحد وان لله تعالى حكما واحدا في المسألة الاجتهادية معينا وعليه دليل ظني وهو مكلف باصابته لا قطعي والمخطي فيه معذور
غير اثم لنا على ذلك وجوه الاول الاجماع فان السلف اطلقوا الخطا على المجتهدين فمن ذلك ما روي ان عمر رضي الله عنه امير المؤمنين
عن المراة التي ارسل اليها فاجهضت ولدها فاستشار عليا وعبد الرحمن فقالا لا شيء عليك انما انت مؤدب فقال امير المؤمنين
ان يكونا قد اجتهدا فقد اخطآ وان لم يكونا اجتهدا فقد غشاك وعليك الدية وقول ابي بكر اقول في الكلالة
برايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وقال الكاتب اكتب
هذا ما اراه عمر فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن عمر وشاع وذاع من غير نكير ولا انتقاد وهو نص في ثبوت التخطئة في
الاجتهاد فان قيل للخصم ان يقول وقوع التخطئة في الاجتهاد المستكمل للشروط وكان المجتهد اهله ونحن لا نمنع تخطئة الصحابة
بل التخطئة منهم انما هو فيما لم يستكمل شروطا او انه يقصر من المجتهد او بمخالفته نصا او اجماعا كلام ثاني مثل ذلك وفي تخطئة
قلنا اجتهاد مثل هذه الجماعة الظاهر فيه انه متكامل وفرض عدم تكامله بعيد وليس في ذلك شخص واحد بل في عدة اشخاص وكونهم غير متكاملين بعيد
فاذن اصل العلاوة للارض نادر لا يلتفت اليه الثاني السنة وهو ما روي عن النبي صلعم انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا
فله اجر واحد وهذا وان كان خبر احاد الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يخالف فيه احد وهو صريح في ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون
مصيبا وهو المطلوب فان قيل الخصم يعني بنحو وقوع الخطا في الاجتهاد اذا كان هناك نص او اجماع على خلافه انما الخلاف في تحقق الرأي دون الاستقصاء
في وجوه الاستدلال ومع عدم نص او اجماع على خلافه ولا يتم ان مثل هذا يقع فيه الخطا قلنا مع وجود النص والاجماع لا اجر له بل خطائه
فان قيل ان المراد انه اخطا مطلوبه دون ما كلف به كخطا الحاكم في رد المال الى مستحقه مع اصابته حكم الله ثم هو تابع موجب ظنه قلنا اذا سلمتم
هذا ارتفع النزاع فانا نقول ان المجتهد مكلف باصابة الحكم وانما لكل مسألة حكم معين والخطا محطوط عنه الثالث دليل العقل

وهو اثنان الاول انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا ظن حكما قطع
بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار القطع منه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه تابع لظنه وانه لو ظن غيره لوجب
الرجوع عنه اليه ومع قولنا هو ظان بالحكم قاطع به في وقت واحد وكونه ظانا معناه غير قاطع به
فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع وليس مثل هذا الا تناقض لا يقال لا نم ان استمرار القطع مشروط ببقاء ظنه بل بعد
حصول القطع من الظن يزول ذلك الظن بحصول القطع ولا يلزم من زوال الظن اي الظن بمتعلقه زوال حكم الظن
عنه وذلك الظن المتعلق مع حصول القطع بل بقاؤه احد لانا نقول كون الظن موجبا للقطع يستلزم امتناع
حصول الظن بالنقيض ما دام ذلك الظن متذكرا لنا لان زوال القطع يبتني مع بقاء موجبه والغرض ان الظن موجب بخلاف
الظن فانه قد يزول مع بقاء موجبه لكون الامر عليه مما يحكم الظن كونه فيه وفي هذا نظر فان المصوبة بان الظن ما دام حاصلا
باقيا للمجتهد يمتنع ظن نقيض العلم الذي وجب بل يتبع دلالته على ما هو طريق العلم انتفى ذلك العلم وامكن ان يجد
نقيضه فلا يتم الالزام وقد اعترض بان ما ذكرتم من اجتماع النقيضين غير لازم لان من تعلق ظنه
بحكم حصل له القطع بوجوب العمل به للقطع بوجوب متابعة الظن او قطعه بالوجوب مشروط ببقاء الظن لانه لو تبدل ظنه لتبدل قطعه
لعدم الموجب للقطع فيكون ظانا بالحكم قاطعا به وكونه ظانا به معناه غير قاطع فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع وهو تناقض واجب
بان الدليل لا يرد علينا وانما يرد لو كان متعلق الظن والقطع واحدا كما هو مذهبكم واما نحن معاشر المخطئة فمتعلق القطع والظن
مختلف عندنا فان متعلق القطع هو ثبوت مدلوله ما دام ذلك الدليل دليلا فاذا حصل لنا ظن يكون هذا دليلا حصل لنا قطع
بثبوت مدلوله ما دام دليلا فتغاير متعلقاهما وتندفع المحذور قلنا الظن اذا تعلق بكون الدليل دليلا تعلق القطع
بكونه دليلا ايضا لان كونه دليلا حكم ايضا فلو لم يكن قاطعا به بل جوزنا ان الدليل غير كان الحكم صوابا لا بعينه
لا به فيكون مخطئا في حكمه بكون ذلك الدليل دليلا وهو خلاف المفروض فتعين ان يكون قاطعا بكونه مظنونا له فيجتمع
النقيضان وفي هذا النظر توجيه قاله ولان المصوبة لا يدعي الاصابة في جميع الاحكام الفقهية فلا يتم الالزام بالبعض

محل النزاع وثانيا بان تجويز كون الدليل غيره لا يستلزم وجوب العمل بذلك الغير ما لم يتعلق به من كونه دليلا فان الشرع جعل
مناطه وجوب العمل بالدليل تعلق الظن بكونه دليلا لا ان مناط وجوب العمل بذلك كونه دليلا حتى يلزم من تجويزه
تجويز ان يكون الدليل غيره ووجوب العمل بذلك الغير فيجوز ان يوجب مجرد الظن بكونه دليلا العلم بوجوب العمل
به من غير قطع بانه هو الدليل فلا يتم ما ذكره والحاصل ان اندفاع اجتماع النقيضين من الجهة انما كان بتغاير
متعلق الظن والعلم كما عرفت وهو بعينه جواب عن المصوبة والزامهم بوجوب القول باجتماعهما في كون هذا
دليل الحكم بل يجوز خلافه والخطاء فيه لا غير تام لانهم يقولون يجوز ان يكون غيره دليلا ولا يلزم من مجرد هذا
التجويز كون الغير واجب العمل به ليكون الحكم بكون هذا دليل الحكم خطاء اولا يمكن دفع هذا بان تجويز كون الغير دليلا
يستلزم تجويز وجوب العمل ومع هذا التجويز لا يحصل العلم للمجتهد في حكمه بان هذا دليل الحكم بل يجوز خلافه والخطاء
فيه فقد وجد حكم الجواز المجتهد فيه الخطاء فلا يكون كل مجتهد مصيبا لانه يجوز الخطاء في اعتقاده ولا يستلزم في الواقع
لان هذا ليس طريق التصويب الثاني وفيه دليل انه اذا ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارة الثبوت والاخر
رجحان امارة العدم مثلا فاعتقاد احدهما ان هذه الامارة راجحة بناء على التصويب يستلزم ان يكون الاخرى مرجوحة
فيكون اعتقاد الاخر رجحانها خطاء غير مطابق للمعتقد فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابق المعتقد وفيه نظر
فان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته في نفس الامر بل في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فيكون الاعتقاد مطابقا للمعتقد
غايته انه لو وجد الرجحان في الخارج وعدم الرجحان في الخارج لا يوجب عدمه في الذهن فكان كل واحد من الاعتقادين
نوعا مطابقا للمعتقد فتحقق الرجحان في الذهن اما معنى الرجحان في الخارج او مستلزم له لانه لو كان اعتقاد وجوده
في الخارج مساويا لعدمه امتنع اعتقاد الرجحان للوجود على العدم ولا من حصول اعتقاد الرجحان ان يكون اعتقاده
وجوده راجحا في الخارج او مستلزما له ويتم الكلام وقد استدل المصوبة ثانيا بانه لو لا كان تعليلها يوجب التطويل
لكن نقتصر على ما هو تمامه منهم فنقول قالوا لو كان لله تعالى حكم معين في الواقعة قبل الاجتهاد لكان ما انزل الله ثم

في تلك الواقعة

في تلك الواقعة هو ذلك الحكم فالحاكم بغيره وذلك الحكم لم يحكم بما انزل الله ضرورة فيكون فاسقا بقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي موضع آخر فاولئك هم الكافرون واللازم باطل والملزوم مثله واللازم يعني
فسق المخالف وكفره باطل اجماعا فلا حكم له معينا والجواب ان المجتهد لما كان مامورا بالحكم بما ظنه كان مع خطائه فيه كان
الحاكم بما ادى اليه ظنه وان كان الظن حاكما بما انزل الله فان متعلقه ما انزل الله ان كل مجتهد مامور بالحكم في الواقع
بمقتضى ظنه وان كان خطاء فلا يلزم الفسق والكفر ويلزم منزلة مخطئه عند تغير الرأي بتعاقب المقلد المعتقد باتباع
الخطاء وهو قبيح عقلا وفيه تم في القائلين بان المصيب واحد من المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقلي ويلزم من المجتهد
اذا الظن حكما تغير واتبع غير ذلك الظن الحادث ان يكون مقلده مامورا سابقا باتباع المقلد لان الله تعالى امره باتباع
المجتهد وكذا المجتهد نفسه لوجوب اتباع ظنه ولا شك ان الامر باتباع الخطاء قبيح وفيه ثم انا نمنع كون هذا يرد على
المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع الى حكمه مع انه كان مامورا به ولم اريد لو انا لم يكن في
الواقعة حكم معين حاصل في نفسه هو الحكم كالحاكم اذا ظهر كذب الشاهدين عنده نقض الحكم فجهة الرجوع ولا ما حكم
ولا بد للمجتهد في مسئلة ما ويشترط في المجتهد ان يكون متحصلا ما يتوقف عليه الاجتهاد
قيل بني
وكل مسئلة اراد الاجتهاد فيها وان يقتدر على حل كل شبهة يعرض عليه ويحترز منه ويكون عارفا بطريقة المجتهد التي
الاحكام واستنباطها من الاصول ومع ذلك امور اربعة الاول ان يكون له علم باللغة والمراد به معرفة معاني الالفاظ المفاهيم
والتضمنية والالتزامية الثاني ان يكون له علم العربية كالنحو والصرف والمعاني والبيان لان الكتاب والسنة لما
كانا عربيين كان معرفتها لا يتم الا بمعرفة كلمات العرب ومركباتها واحوالها التي يتوقف الاستنباط منها الثالث
ان يكون له علم بالمنطق والمراد به معرفة كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات والتحقيق ذلك بمعرفة
البرهان واقسامه وشرائط تحققها ليكون الصورة صحيحا منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل الانتاج وذلك
عنده اما لا يمكن كالتالي الرابع ان يكون له علم باصول الدين بكونه اباد لتعقيم ومعانيه ونقد فيه بعينها بمعرفته

وسائر ما يتوقف عليه الايمان لان العلم بكون الكتاب والسنة واشباههما حجة يتوقف على ذلك ولا يشترط معرفة
الدقائق والتحقيق فيه بل يكفي معرفة الدليل الاجمالي الخامس ان يكون له علم باصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد
بل هو ركن اعظم للاجتهاد واما غيره من العلوم فليس بتلك الاهمية ويندرج فيه معرفة الدليل العقلي وهو البراءة
الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها ما لم يرد ناقل عنها ونحو ذلك مما تقدم السادس ان يكون له علم بالتفسير وليس المراد تفسير
جميع القرآن بل معرفة تفسير ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة ويندرج في ذلك معرفة الناسخ والمنسوخ ولا يلزم حفظها
بل يكفي العلم بمواضعها بحيث لو احتاج الى آية امكنه تحصيلها السابع علم الحديث ليحصل العلم بالمتواتر والاحاد والصحيح
والضعيف والمتصل والمسلسل والمرسل ونحو ذلك لا ما هو العمدة في باب الاحكام الثامن علم الرجال اعني دراية الحديث
والمراد منه معرفة الاسامي ومن فيهم والمجروح والمعدل ليحصل له العلم بسند الحديث والواجب الاقتصار على تعديل
والمشايخ الاجلاء السابقين لتعذر معرفة الرجال مع طول المدة ولا يشترط حفظها والرجال والحديث بل يكفي
في ذلك ان يكون عنده اصل صحيح مشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام لا الآداب والمواعظ ثم ان هذين الامرين
انما يحتاج اليهما من قال بالعمل بخبر الواحد واما من نفيه فلا التاسع ان يكون له ظن بعدم الاجماع على خلاف المسألة التي
يجتهد فيها بخلاف الاجماع وانما يحصل له ذلك اذا كان عارفا بالمسائل المجمع عليها وغيرها ولا يشترط ضبط جميع مواضع
الاجماع والاختلاف بل يكفي كون المسألة التي يفتي بها ان قوله فيها لا يخالف الاجماع بان يعلم بانه وافق بعض المتقدمين
العاشر ان يكون له انس بكلام الفقهاء وتتبع عرف تكلمهم ليتمكن بذلك من الاطلاع على محاوراتهم وكيفية
استنباطهم ويجري مجريهم الحادي عشر ان يكون له قوة على استنباط الفرع من الاصل ليتمكن بها من استخراج الفروع وردها
الى اصولها وهذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد والا فتحصيل تلك المقدمات قد صار سهلا وخصوصا في زماننا هذا
لكثرة كتب العلماء ما فيها من ذلك فكم من عالم قد حصل جميع ما يحتاج اليه في الاجتهاد بحيث لم يكن له تلك القوة كان
اسيرا في قيد التقليد وتلك القوة موهبة الهية يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده والكثرة المجاهدة

والممارسة

والممارسة لا حلها مدخل عظيم في تحصيلها وحيث ان القياس عندنا لا حجية فيه فلا فائدة في معرفة شروطه واذا تحققت
هذه الاوصاف حل له الاجتهاد والافتاء بل يجب عليه في الوقائع والا فلا يحل له ما يتوقف ان يفتي
المستفتي بل تقليده بحال وكذا لا يجوز للمستفتي العامي ان يفتي بما شاهده الفقيه
ولا الاطلاع ولا حكاية ولا اشتهار الناس عليه ولا اشتهاره بالزهد والورع فانه قد يكون عالما في نفسه
او متعالما والله اعلم بحقائق الامور الساده. ولا يجب تكرار النظر المجتهد اذا اجتهد وادى اجتهاده
في الواقعة الى حكم معين وافتى به لم يلزمه تكرار النظر مكررا في وجه استنباطه بل يكفيه استصحاب النظر الاول
في الاستدلال وعلى حكمه اذا كان ذاكرا لما افضى اليه اجتهاده وهذا هو المشهور بين الاصوليين من اصحابنا والعامة وقيل
يوجب تكرار النظر ويترتب ذلك الى الثالث الثابت لنا انه قد اجتهد وحصل له جميع ما يحتاج اليه في تلك المسألة
فوجب الا يجب ثانيا فعليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وهو غير ظاهر واحتمال وجود شيء لم يطلع عليه ساقط باعتبار اصالة
العدم ونظير ذلك ما قاله الفقهاء بل كاد ان يكون اجماعا من تحري القبلة في مكان وأداه تحريه الى جهة انه لا يلزمه
اعادة التحري لكل صلاة يريد ايقاعها في ذلك المكان بل يكفيه التحري الاول قالوا يجوز تغير الاجتهاد الاول بالاطلاع
ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا فيجب التكرار حتى يظهر عدم الاجتهاد الاول اولا قلنا لو وجب تكرار الاجتهاد لوجب
ان لا يستقر المجتهد بوجه لثبوت هذا الاحتمال في كل وقت اذ بعد وقوع الاجتهاد في مسألة يحتمل ما ذكرتم وهكذا في
فيلزم ان لا يحصل بالاجتهاد الا مدة الحيوة وهو باطل قطعا واختار العلامة هنا تفصيلا وهو ان المجتهد اذا اداه
اجتهاده الاول في حكم ثم تكررت القضية بالسؤال منه ثانيا فان مضى عليه زمان يمكن ان يحصل له زيادة قوة
بكثرة الممارسة والاطلاع ما لم يطلع عليه في الاجتهاد الاول وجب تكرار النظر لقوة احتمال وجود الذي لم يطلع عليه
اولا وان لم يمض عليه مثل ذلك الزمان فلا يجب تكرار النظر ولا يخفى ما فيه واختار المحقق تفصيلا آخر ونقله
النهاية عن المحصول وحاصله ان المجتهد اذا كان متذكرا للطريق الاول كان بمنزلة من اجتهد في الحال فيجوز له

الاستاد فيه يكون نظر واجتهاد وان كان ناسيا له لو فيه تكرر الاجتهاد واستينافه لانه في حكم من لم يجتهد
وفيه نظر فانه لا يتم الاهتمام لبيان الطريق يكون في حكم من لم يجتهد كيف وغير المعتبرة الظن لديا لحكم وهذا الظن
العمل بالظنه وان كان ناسيا للطريق على القول بعدم وجوب التكرار ولو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا فان
وافق ما اداه اجتهاده الثاني الى الاول فلا كلام وان اداه الى خلاف ما ضربه في الاول رجع عن الاول وان افتى بالاول ثم
وقف المستفتي بوجوب ترك ذلك القول لان المستفتي معول على قوله في العمل بالاول واذا رجع عنه كان عمله غير مستند الى
اجتهاد ولا تقليد مجتهد ولا يلزم المجتهد اعلام مقلده مع الرجوع ثم اذا التزم مذهبه اما لو كان مقلدا له ولو اوقعه
فيها فالظاهر عدم لزوم اعلامه لانه لم يكن ما لما بقول لمجتهد اخر   واجتهاد الفاسق نافع له لا العدالة
العدالة ليست شرطا في حصول الظن باجتهاده فمن حصل ما يحتاج اليه الاجتهاد من الامور المذكورة سابقا كان مجتهدا
وان لم يكن عدلا فيجب عليه العمل بمقتضى ظنه نعم العدالة شرط في قبول فتواه ~~فيهم~~ جواز الاعتماد عليه في الفتوى
فلا يجوز استفتاء الفاسق لانه فقد ~~لشرط اعتبار~~ لان المفتي امين والفاسق ليس محلا للامانة لعدم الامن في الكذب
اليها ثم ان المجتهد يجب عليه الفحص عن حاله ليظهر عدالته في الاطراف واقبال الناس عليه او بشهادة عدلين بعدالته والعوض
تقليد فيما لم يجتهد فيه   اكثر اهل العلم ان العامي يجب ان يقلد المجتهد فيما يحتاج اليه في الوقائع العملية وقال
بعض المعتزلة البغدادية لا يجوز التقليد واوجب على العامي ان يسأل العالم شبهة على طريق الحكم والمجتهد استندوا
في ذلك على ان تجويز المستفتي على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لانه يامن ان يكون حكم قبيحا ولان العامي لا يجوز
ان يقلد في اصوله كالتوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد بل لا بد ان يكون عالما بذلك وظاهر ان من تمكن من العلم
بهذه الاصول مع كثرة الشبهات لابد ان يكون متمكنا من العلم بالاحكام الحوادث واذا كان متمكنا من ذلك لم يجز له التقليد
لنا على وجوب تقليد العامي للمجتهد اجماع السلف من الامة على تقليد العوام للعلماء من غير مانع لهم وكذا اجماع التابعين
على ذلك وبالجملة بين العلماء رجوع العامي الى العالم والقبول منه لان منهم من يقبل فيهم تورد عنه الامر بالاستفتاء

والافتاء وشاع وذاع وهو ظاهر امر بديهي فيه الاجماع فكان المخالف فيه مخالفا للاجماع فيكون مردودا وليس لهم ان يدعوا انهم
انما رخصوا لهم في تعيين طرق الاحكام لان فساد هذا اظهر من انكاره الاستفتاء اذ لم يرد ان احدا فيتاه بين وجه
الحكم وطريقه الاجتهاد واما تجويزهم على المفتي الخطاء فهو مانع من قبول قوله ولا نم ان فيه اقداما على قبيح وانا نفرق
بين الاصول والفروع فان العلم بالاصول من العدل والتوحيد وما الحق بهما يمكن ان يعلم على وجه الاجمال على اجهل
الطرق لكونها ادلة عقلية مضبوطة تحصل بادنى التفات وانما طول اهل الكلام للتدقيق بخلاف الفروع لانتشارها
وافتقار كل مسئلة منها بدليل على حياله وبالجملة الحكم في المسئلة ظ فيما لو يكن عاميا بل كان مجتهدا متجزيا
في بعض المسائل دون بعض فقد اختلف في جواز ما لم يجتهد فيه من المسائل بعد الاتفاق على عدم جواز التقليد فيما اجتهد
فيه من المسائل فبعضهم منع مطلقا وبعضهم جوز مطلقا وفصل اخرون بتضيق الوقت وعدمه واخرون بما يخصه من الاحكام وما لم يخصه
واخرون بكون من قلده اعلم منه ام لا واخرون بجوازه اذا كان من اصحابنا والمختار من هذه الاقوال ما ذهب اليه العلامة في التهذيب
بضيق الوقت وعدمه لكن بانضمام ما يخصه من ذلك لنا انه متمكن من الوصول الى الحكم المسئلة بطريق الاقوى من التقليد
وهو طريق النظر والاستدلال فيحرم عليه التقليد جزما لانه المضيق لعدم التمكن منه ولنا ايضا انه مع الضيق مخاطب
بالفعل واشتغاله بمقدمات الاجتهاد مستلزم لتركه وهو باطل والاتيان به من غير استنادا الى تقليد ولا استلزامه
العمل بغير اجتهاد ولا تقليد مجتهد وحيث ان الاول منتف تعين الثاني المانعون قالوا الاجماع منعقد على انه
مكلف بظنه ومع حصول طريق الى الظن فليس له العدول بغيره الا بدليل ولا دليل الا في العامي قلنا الاجماع منعقد على انه
~~مكلف بظنه مع حصول طريق الى الظن~~ ثم في صورة النزاع كيف وتحقيق المانع له من تحصيل الظن المجوزون قالوا
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولا نم انه لا يعلم تلك المسئلة وان علم غيرها فان له السؤال قلنا الامر للعوام
ان من كان متمكنا من معرفتها من غيرهم على ان ظ الاية يقتضي وجوب السؤال بعد الاجتهاد لعدم العلم وانا هنالك الظن
وفيه نظر فان المراد بالعلم في الاية ما يعم الظن واذا ثبت ما قررناه من التقليد في الموضعين فنقول المجتهد الذي

يصار اليه للتقليد والافتاء اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا في البلد لزم تقليده منها لا يحضار الافتاء ولا كلام هنا انما الكلام لو تعدد المجتهد فنقول لا يخلو اما ان يختلف احوالهم في العلم والعدالة والورع او تساووا في ذلك فان كان احوالهم مختلفة فيما ذكرناه وجب على المستفتي ان يقلد الاعلم في العلم والدين ولا خلاف في ذلك عندنا لان الثقة بكلامه اوكد والظن في جانبه اقوى يجري ذلك مجرى ظن المجتهد عند تعارض الامارات وترجيح احدهما فانه يتعين عليه العمل بالامارة الراجحة لانها اقوى واتباع الاقوى واجب فان قيل معرفة الاعلم لا يتمكن منها العامي قلنا تحصيلها بالسماع والاشتهار فانا نعلم علمه بالصنائع والتجارة واما نحن فالعرف العامة نتبعهم واصحابي تقليد الافضل واكثرهم ساوى بينه وبين الافضل وقد وقع في جواز التقليد لمن شاء منهم ولو المفضول قالوا اشتركوا الجميع في العدالة والاجتهاد وهو الصحيح للتقليد في كل واحد منهم وايضا فقد علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم على تقديم التسليم مجرد واعلم انه مع الاختلاف لو ترجح احدهما بالعلم والاخر بالورع فانه يتعين عليه تقليد الاعلم لان الظن الحاصل منه اقوى اذ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والورع الذي عنده يمنعه من الفتوى بما لا يعلم ولا اعتبار برجحان ورع الاخر وان تساووا في العلم والعدالة ونحوهما فاختلفوا في الحكم الذي يلزمه المقلد فالذي ذهب اليه اصحابنا تخيير المقلد بالعمل بايهما شاء كما هو عندنا وان خالف فيه العامة فاوجب عليه بعضهم مع تساوي الامارات تقليد الاعلم وهو حق وقد تشعب اقوالهم في ذلك الى اربعة الاول التخيير كما تقدم الثاني الاخذ بالاغلظ فيما هو حق الله تعالى لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والاشد في حقوق الناس لانه احوط الثالث انه ياخذ باول فتوى يسمعها الا انه يسوّله قوله تعالى فتوله الرابع انه يتخير في الرأي بالاخذ بايهما شاء واما في حق العباد فيأخذ بالحكم دفعا للخصومة لو اختار ايهما اختار خصمه خلافه وبالجملة هذه الاقوال التي لضعف سندها والاشتغال بابطالها اشتغال بما لا يعني

هل يكفي التقليد في الاصول ام يجب النظر بجزم اه

اجمع العلماء على جواز التقليد في الفروع وانما خالف فيه شذوذ سبقهم الاجماع وقد تقدم اما التقليد في الاصول كالفروع فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول جواز التقليد فيها والثاني وجوب النظر والاستدلال والثالث حرمة النظر فيها احتج

الادلة الثالث

الادلة الثالث على ابطال المذهب الثاني بوجوه الاول انه لو وجب النظر لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب انما يثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله ثم اما الاستدلال في معرفته واما لانه نظر في معرفة الله ثم من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور وقد بينا في اوائل الكتاب عند ادلة كون الحسن والقبح عقليا ما فيه ناهيك الثاني انه يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ثم لا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم وعقايدهم واستمر ذلك مرارا ولو كان النظر واجبا لكلفهم اياه ولو كلفهم لنقل لان العادة تقتضي بتطويله الثالث قوله صلى عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر الرابع انه صلى نهى الصحابة عن الكلام في مسألة القدر وروي انه صلى مر على الصحابة وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا ولم يذكر الصحابة ذلك فامسكوا فان هذا صريح في عدم جواز البحث والنظر الخامس انه بدعة في الدين اذ لم يعهد من الصحابة الاشتغال بالنظر والاستدلال اذ لم يرو عن احد منهم الاستدلال ولو كان لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقل مثله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف وكل بدعة مردودة السادس ان الاصول اغمض من الفروع لعمق وعسر مطالبها واذا كان كذلك وجاز التقليد في الفروع التي هي اقرب الى الفهم فالاصول اولى بالتقليد منها السابع ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبه وهو مستلزم للضلالة فيكون النظر مظنة الوقوع في الضلالة فوجب دفع الضرر واجب فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم الثامن نعلم قطعا ان قول النبي والامام او العدل الصادق ما وقع في النفس ما يقع به هذه الادلة المدونة في كتب الكلام اذ هي لما كانت موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وايرادات ترد عليها ولا ينفصل منها الا ما ايده الله ثم فلا تطمئن نفس الناظر على ذلك التقدير بخلاف قول النبي صلى او الامام ع فاتباع قولهما اولى التاسع قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر

ان كنتم لا تعلمون ومن حط عنه تقليد فليتمل محل النزاع احتج القائل بوجوب النظر بوجوه الاول انه تعالى ذم التقليد
في الكتاب العزيز فقال عز وجل ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الا من شهد بالحق وهم
يعلمون وما نعبدهم الا ليقربونا قالوا هاتوا برهانكم ونحو ذلك من الايات الدالة على النهي عن التقليد والامر بالعلم
فيكون التقليد حراما خرج الفروع للاجماع على جواز التقليد فيها فبقي ما عداها على الحرمة ومنها محل النزاع فيكون
التقليد فيها حراما والثاني انه تعالى اوجب العلم على النبي بقوله فاعلم انه لا اله الا هو الله اذ كان الامر للوجوب واذا
كان النبي مع كمال مأمورا بطلب العلم الذي لا يكون بالتقليد فالامة اولى وان التأسي به واجب فيجب هذا فان قيل
كل ما امر به الرسول يجب على الامة وايضا لم لا يكون هذا من خواصه والتأسي به انما يجب اذا لم يكن من خواصه بعد
بل الظن فلا قلنا الثالث انعقاد الاجماع على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل هذا العلم بوجوه الاول لجواز
كذب المقلد فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما واما ثانيا فللزوم اجتماع النقيضين على تقدير افادة التقليد
العلم به فانه لو حصل التقليد العلم لحصل فيما اختلف فيه من المسائل النظرية كحدوث العالم فلو اخبر واحد
بالحدوث واخر بالقدم كان الخبران علما فيجتمع النقيضان واما الثالث فلانه لو حصل التقليد العلم لم يكن
تقليدا لانه صادق فيما اخبر به ليس بضروري فيكون نظريا فله دليل فاين التقليد واما دليلكم على عدم الوجوب فمدخوله
او مردودة اما الاول فجوابه ان وجوب النظر عندنا عقلا لا شرعا فلا يكون وجوبه موقوفا على العلم بصدق الرسول
واما الثاني فبان الاكتفاء بالشهادتين منهم اعتمادا على انهم كانوا يعلمون الادلة كان الاعرابي يقول البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام تدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير غايته انهم قاصرون عن التحرير
والتوضيح وذلك لا يضر واما الثالث فانه ليس بحديث اذ لم يوجد في الكتب المعتبرة بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
على ما روي ابو عمر وابن عبيد لما انبعث منزلة بين الكفر والايمان قالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن فلم يجعل عباده الا كافرا ومؤمنا فبطل قولك فقال سفيان عليكم بدين العجائز ثم لو سلم كان ضرا الواحد لا يعارض

القواطع

القواطع ومن الرابع ان النهي انما كانت عن البحث عن القدر من حيث انه كان قد قيل ومن حيث انه كان
في بدء الاسلام فاحترز ان يصير سبيه المخالفة بينهم وهو لا يعلم سيستقر في الدين او من حيث ان النهي
من الجدال لكونه تعنتا ولجاجا لا لطلب الشبهات لتلويح الآراء الباطلة ودفع الشبهات العقائد الحقة والنظر في الجدال
فلا يلزم من كون الجدال منهيا عنه كون النظر كذلك او نقول ان النهي كان عن مسئلة القدر وهي ليست من الاصول
يجب فيها كما لا يخفى واما عن الخامس من عدم نقل الاستدلال عن احد منهم وعدم الزام احد منهم وعدم الزام
احد منهم احدا بالاستدلال لوضوح الحال فيما بينهم ولاختصاصهم بصفاء النفوس ووقوع الاذهان ووحدة البلاغ
ومشاهدة الوحي والتمكن من مراجعة من يعتمد لكل ما يعرض من تلك الشبه فزمانهم بالنسبة الى ما حدث في هذا الزمان
مكان الاسناد في هذا الزمان ولهذا دونت الكتب في اثبات فيها المسائل ومن الحصول الدلائل وعن السادس
يمنع كون الاصول اغمض من الفروع مطلقا الا الغامضة باعتبار ان الطمأنينة للنفس في الاصول اكثر من الفروع فانها
مضبوطة بقواعد كلية لا تنشار فيها فان الاصول اغمض من الفروع باعتبار ما يرد عليها من الشبهة وذلك لا ادخل له
في التقليد والنظر فان قيل الدليل لا يتم الا بدفع الايراد والشكوك والشبهة فمع وجودها لا يحصل الطمأنينة للنفس
من الدلائل قلنا ان ما ذكرتم من ان النظر مظنة الوقوع في الضلالة يجري فيمن قلده المقلد فيجب عليه النظر
فيجب ان يقلد غيره وكذا الكلام في الغير الى ان يتسلسل او ينتهي الى ناظر ثم يلزم المحذور المذكور مع زيادة
مثالم توصيه هناك وهو جواز كذب من قلده المقلد وعن السابع منع كون الرجوع الى المعصوم تقليدا لكونه هو قول
عن دليل واما الثامن فلان الاية لا تدل على المدعى اذ المراد بالسؤال السؤال من بشرية الانبياء السابقين
وكونهم رجالا فان الكفار يزعمون ان النبي لا يكون فامرهم بالسؤال ليكشف لهم ولا دلالة فيها على وجوب السؤال
عن الاصول والاكتفاء بالتقليد وفيه نظر فان لفظ الاية شامل لمحل النزاع و الحاصل ان البحث عن ذلك
يرجع في الحقيقة على ان الاصول هل يكفي فيها القطع ام لا الا ان ادلة كل من الطرفين لا تخلو عن قصور

عليها انه لما كان البحث في هذه المسئلة من اشكل المباحث والذي يقتضيه النظر الصحيح ان القطع انما يعتبر في
العقايد الدينية فقط وعدم جواز التقليد فيها لكثرة الايات الدالة على تحصيل العلم فيها من قوله تعالى انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ونحو ذلك
اولو كان اباؤنا لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ومنها قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا ونحو ذلك
وقد اشتمل القران المجيد على ذم اتباع الظن في ايات عديدة كقوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ومنها قوله تعالى قل هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم التقليد واتباع الظن وظاهر ان العباد مكلفون
بالمعرفة للاجماع على ذلك وهي لا تحصل بالتقليد لانه لا يفيد الا الظن فهم مكلفون بالعلم اما غير العقايد فلا يعتبر فيها
القطع بل الظن لانا نعلم عدم حصول القطع في كثير من المسائل الاصولية ككون الامر حقيقة في الوجوب وكون الاجماع المنقول
بخبر الواحد وكون خبر الواحد في اصله حجة الى غير ذلك من المسائل ومن هنا قال بعضهم ان القطع بخصوص بعض المسائل
الكلامية اعني التي يتحقق بها الايمان دون ما عداها كحدوث العالم وقدمه وعينية الصفات وزيادتها ولا يخفى عليك
ان محل المسئلة من هذا العلم وقد بسطناه في بعض ما كتبناه في علم الكلام والله الهادي الى المرام وعليه التوكل وبه الاعتصام

في التراجيحات

فرغ من الاجتهاد والتقليد اراد بيان مباحث الترجيح وهو في اللغة جعل الشيء راجحا
واما في الاصطلاح فقد اختلف في تعريفه فعرفه المصنف بما ذكره هنا وهو تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها و
قد عرفه الحاجبي باقتران الامارة بما تقوى به على معارضها والاول اولى حيث ان الاقتران سبب الترجيح لا نفس الترجيح
بخلاف تقديم الامارة فيها فانه نفس الترجيح وبيان ذلك ان الترجيح يتصور فيما ليس له دلالة على الحكم اصلا ولا فيما
له دلالة قطعية كما لا يخفى انه لا يتعين ان يكون تقديم الامارة على الاخرى ولا يحصل بمجرد ذلك بل لابد من اقتران احديهما بالتقوى
على معارضها هذا الاقتران سبب الترجيح لتلك الامارة على الاخرى ثم ان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء

كالصحابة

كالصحابة ومن خلفهم من التابعين انه متى تعارض الامارات اعتمدوا الراجح ورفضوا المرجوح ولا تعارض في
التعادل هنا ان يكون هناك دليلان متضمنان حكمين يتعذر العمل بهما وليس احدهما اولى من الاخر ولا يتحقق في القطعيين
والادلة بتعارضهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال وقد يكون بحيث لا يتحقق الترجيح بوجه لا ظاهرا ولا في نفس الامر وقد
يكون بحيث يتحقق ترجيح اما الاول فعليه اصحابنا واكثر العامة ومنع بعضهم من تحقق التعارض على ذلك والتزموا
انه لا بد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد مسلكه قالوا لا يجوز من الحكيم ان ينصب لنا امارتين
متنافيتين الا وبين احداهما مرجح قلنا لا مانع من تساوي الامارتين على وجه التكافؤ حتى لا يكون لاحدهما مزية على
الاخرى ولا نمنع ان مثل ذلك قادح في الثابت من التخيير والاطلاع ثم قال بكل منهما والمعهود بين اصحابنا الاول واما
الثاني وهو ان يكون هناك ترجيح فيرجع اليه في العمل وقد يكون في السند اي طريق المتن وقد يكون في المتن وقد يكون
في المدلول وقد يكون في الخارج فهذه اقسام اربعة لابد من بيانها في باب الترجيح الاول اعني الترجيح بالسند فمن جملة
وجوه الاول اشتمال احد الحديثين على علو الاسناد والمراد به قلة الوسائط بحيث لا يتعدى تحققها عادة وفيها قصر
فيه ان علو الاسناد وان كان واجبا الا انه موضوع مطروح فاعترض الفضلاء المتاخرين بان في كلامه هذا لبس
بل لان تاني الله وهمنا معقول لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان مدوده بحيث يخرج عن العادة فيضعف الاعتماد عليه ووجوب
تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا ولو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله برجال سنده سبعة
مثلا واخر برجال سنده اثني عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده
المنتهى الى العصر الى ما ينيف على مائة بالنسبة الى رجال ذلك ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن ادام
في احاديث السلسلة بالاسم والمراد به كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين في التسمية باسم واحد كاسم محمد مثلا
ومثل ذلك مما يضعف الاعتماد عليها الثاني كثرة الرواة للحديث فانه مرجح على اقلها وذلك لان خبر كل واحد
يفيد ظنا على انفراده فاذا انضم الى غيره افادنا اقوى من الاول ثم لا يزال يتزايد ولهذا انتهى الى التواتر بحيث الجزم

قطعا لا شك فيه وهذا هو المختار بيننا وبين الشافعية وخالف في ذلك بعض الحنفية بناء على انه خبر يتعلق
به حكم فلا يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى وفيه نظر لجواز ان يمنع حكم الاصل بل نقول بالترجيح فيهما القسم الثالث اثنتي عشر
زيادة فان الخبر اذا كان احد رواته ازيد ثقة من الاخر قدم عليه لان الظن به اكثر الرابع زيادة الفقاهة
فيرجح الخبر الذي راويه فقيه على الخبر الذي راويه غير فقيه لان الفقيه يحفظ الخبر ومقدماته وسبب وروده
فكان الظن به اقوى الخامس زيادة العربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية على الخبر الذي راويه غير عالم
لان العالم بالعربية يتحفظ من مواقع الغلط بخلاف السادس زيادة الفطنة اذ الاعتماد على قول من فطنته اكثر اكثر
منه السابع زيادة الورع فيرجح على غيره اذ الظن بقوله اكثر لكونه اكثر تحرزا عن الكذب الثامن زيادة الضبط فيرجح
الخبر الذي راويه اضبط من غيره اذ الظن الحاصل من قوله اقوى ولانه لزيادة ضبطه كان احتمال الخطا فيه ابعد وكان ان ينقل
الحديث على وجهه التاسع كثرة المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع على الخبر الذي عرفت عدالة راويه
بتزكية اقل العاشر كون المزكين لراوي احد الخبرين اكثر عدالة من مزكي راوي الخبر وهذا وجها خصوصا التعديل الحادي عشر كون
عدالة احد الراويين عرفت بالتزكية المصرحة بتصريح العلماء بتزكيته وعدالته والاخر عرفت عدالته من جهة العمل على روايته
فان الاول متقدم الثاني عشر كون الراوي لاحد الخبرين باشر القضية فانه يقدم على غيره الذي لم يباشرها كما قدمت رواية ابي رافع
ان النبي صلعم تزوج ميمونة وهو حلال وكذلك السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم فان المباشر احق بالمعرفة من غيره الثالث عشر
كون الراوي سمع رواية مشافهة المروي عنه على الذي سمع من وراء حجاب كما قدمت رواية القاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان
بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا على رواية الاسود ان زوجها حر فان القاسم عمته عائشة فهو محرم لها فيشافهها وهو ينظر
اليها والاسود ليس بمحرم منها فكان يسمع من وراء حجاب ويحتمل ان يكون المراد ان الراوي الذي سمع مشافهة تقدم خبره على من كان خبره بمكاتبة اذ
المكاتبة فيها خلل لا يحتمل المشافهة الرابع عشر كون الراوي … وهو قريب من … فانه يرجح على من سمع وهو بعيد عنه لان الظن
الحاصل منه اكثر الخامس عشر كون الراوي جازما بها فانه يقدم على من لم يجزم السادس عشر كون الراوي لاحد الخبرين

حافظا

حافظا للخبر والراوي الاخر غير حافظ والمعتمد على المسموع والمسموع من الاصل على الكتابة والمعتمد على العادي
والحقيقة على المجاز واقوى على … واقله على اكثره السابع عشر كون الراوي لاحد الخبرين مجالسا لهم فانه يقدم على
الخبر الذي راويه غير جليس لان جليسهم اعلم بطريق الرواية من غيره الثامن عشر كون الراوي متحملا للرواية وقت البلوغ
لان البالغ اكثر تعقلا وضبطا للفظ والمعنى من الصبي والظن به اكثر التاسع عشر كون الراوي لاحد الخبرين غير
ملتبس اسمه باسم الضعفاء فانه يقدم على من كان ملتبسا بالاسم العشرين كون الراوي لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باسم
مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبسا له . واما المتن فالمسند على المرسل القسم الثاني
الترجيح بحسب المتن وهو بكيفية رواية الاول كون هذا الخبر مسندا والاخر مرسلا وهذا هو المختار بين اصحابنا واكثر العلماء
وبعضهم يساوي بينهما قالوا لان الاتصال في الظن يمكن المسند اكثر … بالارسال الا الظاهر الذي لا يرسل
الا عن عدل وطرق بعضهم حتى قدم المرسل على المسند وعلله بان الثقة لا يرسل القول الا الى النبي صلعم الا مع القطع
بانه قد وقع منه ولا يخفى حال القولين واعلم ان في قول الراوي … فلا في ان المسند مقدم عليه
الثاني كون الخبر … بقراءة الشيخ فانه يقدم على الخبر الذي قرأه التلميذ والشيخ يسمع الثالث كون الخبر
مسموعا من الشيخ والاخر مشتبها فانه سمع منه ام لا فان المسموع يقدم على المشتبه الرابع كون احد الخبرين مؤكدا
والاخر غير مؤكد فان التاكيد فان الاول يقدم على الثاني لقوته الخامس كون احد الخبرين حقيقة والاخر مجازا فان الحقيقة
تقدم على المجاز لعدم افتقارها الى قرينة تميزها بخلاف المجاز فانه يفتقر اليها مثال ذلك ان يرد وطئ امة
ابيه فليس عليه حد … فانه … الاولى وارد الوطي مجاز … حقيقة السادس
كون احد الخبرين مشتملا على مجاز اقرب والاخر على مجاز ابعد فان الاقرب يقدم وانما يكون اقرب لكثرة استعماله في الشيء
كتسمية الشجاع بالاسد فانه اقرب من تسمية الرجل الابخر بالاسد اذ ذلك لا يستعمله الا قليلا او لكون الدليل وال

على ان الحقيقة فيه مؤيدة بارابع من ابنية مجازية معارضة وذلك كما لو كان حمل الكلام احدهما على حقيقة يستلزم مخالفة
المتواتر وحمل الاخر على الحقيقة يستلزم مخالفة الظاهر احادا وقد مثلوا له لذلك قد ثم بوضوء ماسته النار فحمل
اليدين والفم بحقيقة الوضوء الشرعي برواية لا وضوء مما مسته النار وكان مجازيته اولى لان حمله على الحقيقة
يستلزم مخالفة ما فوقه في ترجمته من انه صلى بعد اكل ما مسته النار ولم يحدث وضوء بخلاف مجازيته معارضة او حمله
على الحقيقة لا يخالف متواترا بل احادا وهو الوضوء مما مسته النار السابع كون احد المجازين اقل احتمالا من الاخر بان
يكون احد الخبرين مجازا في معنيين والاخر في اكثر منه لانه يقدم الاقل لبعده عن الاضطراب الثامن كون احد
الخبرين مشتملا على المجاز والاخر على الاشتراك فانه يقدم الاول على الثاني التاسع كون احد الخبرين خاصا والاخر عاما
فان الخاص مقدم على العام اذ في تقديمه عملا بالخبرين جميعا العاشر كون احد الخبرين مشتملا على عام غير مخصص والاخر
على عام مخصص فان الاول يقدم على الثاني لضعفه دلالته بالتخصيص قوله هنا يرجح هوان الحكم برجحان الحقيقة على المجاز
... الان العام المخصص مجاز بالنسبة الى ... المخصص الحادي عشر كون احد الخبرين فصيحا والاخر ركيكا فانه
يقدم الاول على الثاني اذ النبي والائمة ... لا ينطقون بغير الفصيح ... كلامهم لكن لا يقدم الخبر الافصح
على الخبر الفصيح لان المتكلم لا يجب ان يتكلم دائما بالافصح الثاني عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بالمنطوق
والاخر بالمفهوم فان الاول يقدم على الثاني لقوة دلالته بالنسبة الى الثاني الثالث عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم
الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فان الاول يقدم على الثاني ... دلالة الاقتضاء ... يتوقف عليها صدق
الكلام ... الرابع عشر كون احد الخبرين
متضمنا العلة ... الخامس عشر ... على الخبر الذي لم يتعرض لها ... فان ... اقرب الى القياس
... ولا نزيد على الحكم من جهتين ... لفظ ...

... الاخبار والاخر ... على الحكم بدلالة الاشارة فان الاول يقدم على الثاني

شرعي والقطعية لا يحصل بها الظن بل الواقع كما لا يخفى ويراد بالاحكام اه قوله من الاحكام
في تعريفه الفقه المسائل كما هو الظاهر من اطلاق الحكم لا الخطابات الواردة من الشارع المتعلقة بافعال
المكلف على ما سيجيء من تعريف الحكم عند الاشاعرة فانها ليست احكاما عندنا وانما هي دلايل الاحكام
وسيجيء بيان ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى واما اللام فيحتمل ان يكون للاستغراق ويحتمل ان يكون للجنس
او المعهودية بط لعدمها كما لا يخفى اذا ما كان بلزوم المحذور اما على تقدير الاول فلان التعريف ح لا يكون
مطردا لخروج بعض المجتهدين بالاتفاق عنه لثبوت لا ادري من المجتهدين بحيث لا يشتبه في مراتبه
الثاني بحيث لا شك فيه واما على الثاني فلان التعريف ح لا يكون منعكسا لورود المقلد العارف
ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية فانه ليس فقيها ويدخل في الحد والجواب ان حمل اللام للاستغراق
بالنسبة الى جميع الاحكام بط قطعا لامتناع ذلك بالنسبة الى جميع المجتهدين فان قيل لم لا يكون للاستغراق
فيكون العلم بالاحكام بمعنى التهيؤ القريب للعلم بها فان اطلاق العلم على مثل ذلك مستفيض فيما بينهم شايع
اطلاق تهم بقولان يعلم النحو والمراد عنده ما يكفي في استعلام مسائله وفي تحصيلها قلنا هذا غير
صحيح لان التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متعسر بل متعذر وانما المحقق خلافه كيف وبعض المجتهدين
قد لا يتيسر لهم العلم ببعض الاحكام بل يبقى مترددا فيه مدة حياته ولا يقع ترددا فيه لعدم استحضار
الدليل او التعارض اذ لا يزال تردده فيه مدة حياته تنافي التهيؤ القريب كما لا يخفى واذا بطل الاستغراق
تعين حمل اللام على الجنس المتحقق في ضمن القليل والكثير فيلزم ان يدخل فيه العارف ببعض الاحكام كما قلنا
الظاهر ان العامي الصرف ليس كذلك فلم يبق الا من حصل من العلوم ما يمكن به استنباط بعض المسائل
... مما يجب دفعه في الحد لان الحق عندنا تجزي الاجتهاد كما سيجيء بيانه ان شاء الله فيصح المتجزي
... قلت في كون التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متحققا نظر اذ الظاهر ان التهيؤ

القريب بمعنى الملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام وتوهم المغايرة بينهما ضعيف
وظهور حصول الملكة للمجتهد والتردد في البعض مدة الحيوة لا ينافي ذلك واما الاستدعاء ظهور
العلم صرف زمان زايد على ما انصرف فيه او لمانع آخر فان وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الحكم من
دون ارتفاع المانع لكن هذا يستلزم خروج المتجزي وهو مرغوب عنه واذا عرفت ما قلناه
ظهر لك خروج علم المقلد وعلم جبرئيل اما الاول فلانه ليس مستند الى دليل تفصيلي على كل مسئلة
مسئلة وان كان له دليل واحد اجمالي في الجميع حيث يستدل على كل حكم من الاحكام بانه مما افتى
به المفتي وما هو كذلك فهو حكم الله في حقي واما الثاني فلانه ليس ناشيا عن الدليل و
حاصلا منه اذ العلم الحاصل عن الدليل هو ما كان بالاستدلال وعلم جبرئيل ليس بالاستدلال ولا
بالاستنباط بل هو حاصل له بالوحي وكذا علوم الانبياء وعلوم الائمة عليهم السلام ومن هنا يعلم
اختلاف وجه خروج ذلك لان الجميع يخرج بحرف المجاوزة فان المستفيد كما اذا حمل العلم في التعريف
بمعنى القطع اما اذا حمل على الظن فعلمهم عليهم السلام خارج ابتداء لان علومهم قطعية
انشاء الله تعالى اما اذا ضم قيد بالاستدلال الى التعريف كما فعله الحاجبي قاصدا به خروج علم جبرئيل
والنبي ع نظرا الى ان علمهما بالاحكام ليس لا عن اطلاع عليها او وحي اليهما لا عن استدلال فغير محتاج اليه بعد
ما بيناه بخروجه بحرف المجاوزة اقول لو سلم ما ذكره فذلك لا يتيسر له مطلقا لاعترافهم بتعبد النبي
ص والدليل بالاجتهاد في بعض الاحكام كما سيجيء ان شاء الله فيكون علمه بذلك البعض داخلا في التعريف
ولا يخرجه قيد بالاستدلال كيف وهو بالاستدلال على ذلك التقدير فيكون خروجه مضرا
وطردا لا دلته لما كان هذا التعريف منتقضا بينا وبين مخالفينا في القياس من الم
بالادلة ما يشمل القياس اذا ان يبين ان اللام فيها للعهد والمراد في التعريف الادلة الاربعة المشهورة من
الكتاب والسنة والاجماع والدليل الشامل للاستصحاب والبراءة الاصلية ونحو ذلك واما القياس

بلغ قبالاً
التصحيح

٢٣١

بدلالته بخلاف غير المتضمن للتعليل الثاني عشر كون احد الخبرين منقولا بلفظه والآخر بمعناه فان الاول مقدم
على الثاني لاتفاق على قبول الخبر المروي بلفظه بخلاف المروي بمعناه ومنع الشيخ الطوسي بان الراوي المعتبر ان كان
موثوقا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه فالترجيح لجانب المنقول لانه ابعد من الخلل السابع عشر كون احد الخبرين
مشتملا على عام مخصوص والآخر مشتملا على خاص معلول فان الاول يقدم على الثاني لان تخصيص العام كثير بخلاف تاويل
الخاص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر مصروفة عن مأوّلة واما المدلول أه القسم الثالث
الترجيح بالمدلول وهو كون احد الخبرين يدل على التحريم والآخر على الاباحة فان الاول يقدم على الثاني لان
احتمال الوقوع في الحرام يقتضي تغلب جانب الحرمة على جانب الحلية لان موافقة المحظور كالمجتنب بخلاف المباح فكان
تقديم الحظر اولى للاحتياط ولقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحلال الحرام ولقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وهذا هو الذي عليه الجمهور وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى التسوية بينهما فلا ترجيح لتساقطهما واما كون الاباحة
مقدمة على الحظر فمما لم يذهب اليه احد وان كلام الآمدي يعطي احتمال القول بها ووجهها بناء على ان تقديم الحظر يوجب فوات
مقصد الاباحة ... مع ... الحرام ...
عليها المكلف ... لا محذور بترك المباح الثاني كون احد الخبرين مثبتا والآخر نافيا ... فان الاول ...
... وطالب ... النافي لاشتمال المثبت على زيادة علم ولان النافي قد يكون
... الاصل والآخر مقررا له ...
احدهما ... على هذا المقام حاشية ... فنقول اكثر الناس على تقديم الناقل على
المقرر ... بان الناقل له حكم ... عنه بحكم الاصل ... التاسيس وهو اولى من
التاكيد ... والذي نختاره التقرير وهو ان

الخبرين المتعارضين اما ان يكونا واردين عن الرسول او عن الائمة ع فان كانا عن الرسول فان علم التاريخ عمل بالمتأخر
مطلقا وان جهل التاريخ فالمتوقف مقدم بناء على ما ذكرنا من ان الشارع لا يفيد بحكم علم بالاصل فيكون المورد واردا بعد
الناقل باستحالة وقوعه ... الى انه لا يحتمل ان يكون احدهما ناسخا لاحتمال ان يكون منسوخا وفيه نظر وان كان
من الائمة ع فالناقل على المقرر لان المقرر لو كان موافقا للاصل كان لا يستغنى عن ذكره لحكم الاصل ... لا نسخ
بعد الرسول فلا يحتمل تأخر المتوقف الثالث كون احد الخبرين متضمنا لدرء الحد ... والآخر متضمنا لايجابه
فان الاول يقدم على الثاني لان الخطاء في ترك الحد اهون من الخطاء فيه ولهذا كان الخطاء في العفو خير من الخطاء
في العقوبة ولقوله ادرؤوا الحدود بالشبهات ولان الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث الشبهة فيسقط به الحد وهذا مذهب
الفقهاء وخالفهم المتكلمون حيث ذهبوا الى ترجيح الموجب لوقوع الطلاق ووقوع العتق موافق لاصل النكاح والملك
بالرق بخلاف النافي فلما نافيه موافق لذلك الدليل المخالف وقيل يقدم النافي على الموجب واما الخارج فى
المعتضد بغيره اه الرابع الترجيح بالخارج وهو على وجوه كون احد الدليلين معتضدا بغيره اى معاضدا بدليل
اخر من كتاب او سنة او دليل عقلي فانه يقدم على غير المعتضد لان الظن حينئذ بتعاضد الادلة اغلب لان العمل بمخالفته يستلزم
مخالفة دليلين والعمل به دليله واما الثاني كون احد الدليلين ما عمل به الاكثر فانه يقدم الاول لغلبة الظن به الثالث كون
الدليلين مذكورا سبب وروده فيه فانه يقدم على الاخر لان ذكر السبب يدل على شدة اهتمام الراوي بما رواه الرابع كون احد
الدليلين عاملا به الاعلم من المجتهدين فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلم لقوة الظن بالاول الخامس اذا كان الدليلان
مأولين لكن دليل تاويل احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر فان الاول يرجح على الثاني لقوة الظن به وههنا قسم
اخر من الترجيح الخارج وهو ان يكون احد الخبرين مخالفا لمذهب العامة فلا يكون للتقية بخلاف ما وافق مذهبهم فانه
يحتمل التقية وفيه نظر فان المخالف قد يكون محتملا للتاويل لمصلحة يعلمها الامام ع ومع هذا يتبع العمل بما ... باب
العلم ... على هذا التقدير ... ان يراد غير الظاهر قلنا لا يلزم من ذلك ... الى التاويل مع التعارض لا مطلقا

امسال ۱۳۴۸ خورشيدى بازديد شد

وقد يجاب عن النقض بان الامتناع باحتمال التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية اظهر واقرب وهو كاف
في الترجيح وقد يحتج على ذلك بروايته عن الصادق ع دلت على العمل بما يخالف قول العامة ولا نقض على ذلك بانه اثبات الاصل
بخبر الواحد فلا يصح لانه لا مانع من اثبات مسئلة بخبر صحيح معتبر حيث ان القطع في غير العقايد الدينية ليس بشرط كالفرعية منا
ما ثبتا ثم يتوجه عليه ان هذا الخبر غير معتبر حيث ولم يثبت صحته ويمكن المرجح اشياء فيما ذكرنا ...
المرجح قد يكون واحدا وقد يكون متعددا بان يكون بعضه في المتن وبعضه في السند وبعضه في الخارج او جميعه في
المتن او الخارج والسند ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون رباعيا فما فوقها وكذا يوجد حال
المرجح وتعدده في احد المتعارضين يوجد في الاخر اما مساويا او بالاختلاف فيحصل افراد كثيرة للترجيح
... بحيث يتعذر فيه الضبط ولم يجب اعتقاد الكمية فان ترجح احدهما فيها تعين العمل به وان تساويا تساقطا
ورجع الى غيرهما والحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن في ذلك فما كان اقوى في ظنه وجب عليه العمل به وما ليس كذلك
فلا فان ذلك هو الاولى بل طريق النجاة في الاولى والاخرى عصمنا الله واياكم من عقوبته واسبغ علينا من نعمه فضله
وشامل رحمته وحيث انتهى كلام ... الى هذا المقام فلنقتصر على اثباته من الكلام حامدين لله على توفيقه والهداية
الى سواء الطريق ... وكرمه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وسببا للثواب الجسيم وان يجعل ما بيناه حجة لنا لا علينا وكان
منا باقصى المراد ويجعله ذخرا ليوم المعاد وصلى الله على سيدنا ... الكل محمد وآله الطاهرين
المعصومين تم الكتاب سنة ١٢٥٥

بازبين شد ١٣٧١ ش
كتابخانه آستان قدس
ويژه مخطوطى
امسال ۱۳۴۸ خورشيدى بازديد شد

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبین شد
۱۳۵۳ خ